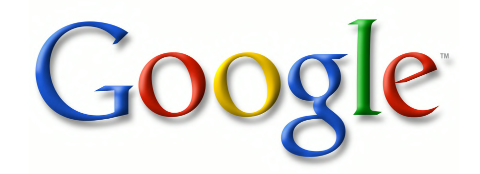
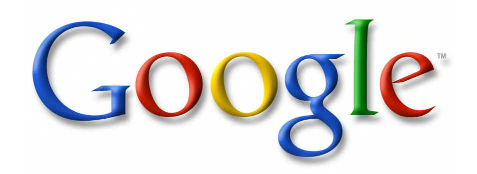




E. v. Hartmann

Geschichte der Metaphysik II.





Eduard von Hartmanns

AUSGEWÄHLTE WERKE.

BAND XII.

Geschichte der Metaphysik.

Zweiter Teil: seit Kant.

Leipzig, 1900.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Geschichte der Metaphysik.

Von

Eduard von Hartmann.

ZWEITER TEIL:

Seit Kant.



Leipzig, 1900.
HERMANN HAACKE,
VERLAGSBUCHHANDLUNG.

INHALT.

Seite

III. Der Theismus.

IV. Der Atheismus.

Seite

Alphabetisches Register.

Geschichte der Metaphysik.

I.

Kant und seine Schule.

1. Kant.

Kant (1724—1804) zeigt in seiner philosophischen Entwickelung vier Perioden. In der ersten Periode, die bis zum Jahre 1769 reicht, steht er auf dem Boden seines Lehrers Knutzen, d. h. einer Synthese zwischen Wolff und Newton. Mit Wolff lässt er die Erkenntnis nur soweit als philosophische gelten, als sie a priori ist und apodiktische Gewissheit bietet, und lässt er die Leibnizische prästabilierte Harmonie für die Einwirkungen der Körper auf Körper und der Geister auf Geister fallen. In der Zurückführung aller Bewegungen auf atomistisch gegliederte Kräfte stimmen Wolff und Newton überein; dagegen behauptet Newton die mechanische Erklärung aller Veränderungen in der Körperwelt und den real existierenden leeren Raum als ihren Schauplatz. Im ersteren tritt Kant in allen seinen Perioden, im letzteren wenigstens in seiner ersten Periode auf Newtons Seite. Mit Knutzen (und Crusius) verwirft Kant die prästabilierte Harmonie auch da, wo Wolff sie hypothetisch noch festhält, zwischen Körper und Geist ein und desselben Individuums. Inbetreff der Fortpflanzung des Lichts verwirft er die Newtonsche Emissionshypothese und bekennt sich zu der Eulerschen Undulationshypothese. Den niederen Monaden spricht er im Interesse der Mechanik die Geistigkeit ab und wandelt sie in blosse Körperelemente um; dies ist der Grund, warum er die Lehre des Leibniz sein Leben lang als Idealismus (genauer Spiritualismus) bekämpfte.

Durch die Unterscheidung des Realgrundes vom logischen Grunde gelangt Kant schon in seiner ersten Periode zu der Ein-

sicht, dass es unmöglich sei, irgend einen realen Kausalzusammenhang aus bloss logischen Beziehungen, d. h. am Leitfaden des Satzes vom Widerspruch zu erkennen oder etwas Thatsächliches aus reiner Vernunft zu behaupten. So stösst er auch mit Crusius den apriorischen ontologischen Beweis um durch die Erwägung, dass das Dasein keines der Prädikate eines Subjekts sei, sucht ihn aber auf Grund der Crusiusschen Unterscheidung zwischen Princip der Wirklichkeit und Princip der Möglichkeit durch einen transcendentalen Beweis für das Dasein Gottes aus dem Begriffe der Möglichkeit zu ersetzen, der aus der unvermerkten Vertauschung zweier verschiedenen Begriffe (»Unmöglichkeit« und »Aufhebung aller Möglichkeit«) seine Kraft schöpft. Im übrigen beschäftigt sich Kant in seiner ersten Periode vorzüglich mit naturwissenschaftlichen Aufgaben und hält an der Leibnizschen Ansicht fest, dass die Teleologie als die höhere Ansicht sehr wohl mit der mechanischen Naturkausalität vereinbar sei. Mit Hobbes unterscheidet er einen reinen, deduktiven, apriorischen Teil der Naturwissenschaft von einem induktiven, empirischen Teil derselben; auch teilt er dessen Vorliebe für genetische Definitionen, für mathematischen Rationalismus in der Analyse wie in der Synthese, aber in der ersten Periode nicht dessen Abneigung gegen den leeren Raum. —

In seiner zweiten Periode (1769—1776) hält Kant an der transcendenten Gültigkeit der Denkformen fest, lässt aber die der Anschauungsformen (Räumlichkeit und Zeitlichkeit) fallen, wendet sich also von dem realistischen Flügel der Leibnizschen Schule (Knutzen) zu dem idealistischen hin (Baumgarten und Crusius) und rückt den englischen Phänomenalisten und Swedenborg näher. Von Locke hält er die Unterscheidung zwischen äusserem und innerem Sinn, Nominalwesen und Realwesen (logischem und realem Wesen), spielenden (analytischen) und belehrenden (synthetischen) Sätzen (Urteilen) fest, verwirft aber mit Hume die Lockesche Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften. Gleich Hobbes, Berkeley und Hume verwirft er nunmehr auch den leeren Raum und schreibt mit den beiden letzteren blossen Vorstellungen des Bewusstseins empirische Realität und phänomenal-substantielle Dinglichkeit zu. Die transcendente, die Sinnlichkeit affizierende Ursache, die Hume leugnet, nennt Kant Ding an sich, während Berkeley sie Gott nennt;

Kant nimmt einen influxus physicus realis der von Gott geschaffenen Dinge an sich auf einander an, Berkeley nur einen übernatürlichen Einfluss Gottes auf die Geister. Von Hume, dessen erstes Hauptwerk Kant nicht gekannt hat, übernimmt er den unrichtigen Gebrauch des Wortes Skeptizismus für Agnostizismus oder Ignoranztheorie und verwirft in diesem Sinne den Humeschen Skeptizismus, weil er selbst auf eine positive Erkenntnistheorie hinaus will. Von Hume lernt er ferner, dass der Begriff der Kausalität schlechterdings nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, und dass die logische Konstanz des Bewusstseinsich nichts für die reale Substantialität des Ich beweist.

Von Leibniz übernimmt er die Ansicht, dass die sogenannten angeborenen Vorstellungen nur als typische Regeln des formalen Funktionierens dem Verstande angeboren seien, und dass das Gebiet der dunkeln, nicht bewussten Vorstellungen in der Seele sehr ausgedehnt und sehr wichtig sei. Gleich Reid lässt er die Erfahrung durch vorbewusste, instinktive Geistesthätigkeit aus den Empfindungen aufgebaut werden und hält an den Dingen an sich als Bedingungen für eine positive Erkenntnistheorie fest; dagegen setzt er an Stelle des gesunden Menschenverstandes den wissenschaftlich kontrollierten, kritischen Verstandesgebrauch. Die Unterscheidung des unerkennbaren Dinges an sich und der Erscheinung, die nichts als unsere subjektive Vorstellung ist, hat Kant wahrscheinlich von Bonnet entlehnt, ebenso die Behauptung, dass Leibniz alles intellektuiere, Locke alles sensifiziere, und die Bedeutung des Gehirns für das Seelenleben. Dagegen verwirft er den Ätherleib Bonnets zu Gunsten des Swedenborgschen raum- und zeitlosen Geisterreiches, das in einem rein idealen oder intelligiblen Verkehr unter einander steht.

An Baumgarten schloss Kant sich so eng an, dass er dessen Lehrbücher seinen Vorlesungen zu Grunde legte; auf ihn sind auch Kants gelegentliche identitätsphilosophische Anwandlungen noch in seiner dritten Periode zurückzuführen. Crusius wurde vorbildlich für Kant durch seine skeptische Kritik der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie und durch seine Gegnerschaft gegen den eudämonologischen Optimismus, auch durch den Unsterblichkeitsbeweis aus dem postulierten künftigen Ausgleich zwischen Verdienst und Glück. Von Tetens übernahm Kant die Dreiteilung der Seelenvermögen in Gefühl, Verstand

und Willen. Während Kant in seiner ersten Periode gleich Rüdiger lehrte, dass die Mathematik analytisch, die Philosophie synthetisch, behauptete er in seiner zweiten Periode gleich Lambert, dass beide synthetisch verführen, und beide Wissenschaften a priori seien. Lambert legt Raum, Zeit und Bewegung als einfache apriorische Grundbegriffe mit gleichartigen homogenen Teilen der Geometrie und Phoronomie (Bewegungslehre) zu Grunde und formuliert die Grundfragen der Erkenntnistheorie dahin, wie solche zusammengesetzte Begriffe a priori möglich seien und warum sie objektive Gültigkeit haben. Kant wandelt bloss die zusammengesetzten Begriffe a priori in synthetische Urteile a priori um.

Das Motiv, welches Kant veranlasst hat, von dem Standpunkt seiner ersten Periode zu dem der zweiten hinüberzutreten, liegt lediglich in seiner Unfähigkeit, mit den Antinomien fertig zu werden, und in der Hoffnung, sie durch den Übergang von einer realistischen Auffassung der Anschauungsformen zu einer idealistischen endgültig überwinden zu können. Swedenborgs raum- und zeitloses Geisterreich hatte er schon fünf Jahre früher kennen gelernt; es mag ihm vielleicht den Weg gewiesen haben, aber es hat ihn nicht veranlasst, ihn zu beschreiten. Es ist wichtig, festzuhalten, dass für Kant der eigentlich zwingende Beweis für die ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen in der sonstigen Unüberwindlichkeit der Antinomien lag; für die Apriorität der Anschauungsformen dagegen lag ihm der Beweis darin, dass er glaubte, ohne sie die Mathematik nicht zugleich als apriorische und synthetische Wissenschaft festhalten zu können, war also letzten Endes dadurch bedingt, dass er den analytischen Charakter des mathematischen Verfahrens wenigstens für ihre Grundsätze mit einem synthetischen vertauscht hatte.

Alle Materie der Anschauung stammt aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit, die Form der Erkenntnis aus dem oberen intellektuellen Erkenntnisvermögen und bewegt sich in apriorischen Kategorialfunktionen oder reinen Begriffen. Die apriorischen Principien zerfallen in sensuale und intellektuale Begriffe oder in Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes. So sind die Anschauungsformen als Produkte des oberen Erkenntnisvermögens reine apriorische B e g r i f f e oder K a t e g o r i e n der Sinnlichkeit; beides aber sucht Kant zu unterdrücken und sie zu dem niederen

oder sinnlichen Erkenntnisvermögen hinüberzudrängen, weil er in der zweiten Periode ihnen ein ganz anderes Geltungsgebiet anweist als den reinen Denkformen oder Kategorien des Verstandes. Ja, sogar er behält diese Trennung der Anschauungsformen von den Denkformen auch in seiner dritten Periode noch bei, wo das Motiv, aus dem er sie vorgenommen hatte, wieder weggefallen ist, und beide wieder das gleiche Geltungsgebiet haben.

Kants Standpunkt in seiner zweiten Periode ist also idealistisch in Bezug auf Raum und Zeit, aber realistisch in Bezug auf alle Denkformen, insbesondere in Bezug auf die Kausalität, den influxus physicus realis der Dinge auf einander und die Kraftäusserungen der dynamischen Atome. Sein Hauptverdienst liegt in der Befestigung des Rationalismus durch die Lehre von der apriorischen Wirksamkeit der Kategorialfunktionen, durch welche er die Einwendungen der Engländer gegen die angeborenen Ideen gegenstandslos machte. Sein Nebenverdienst liegt darin, dass er dem Sensualismus und Empirismus durch die Lehre von den uns affizierenden Dingen an sich sein unentbehrliches Recht wahrte, ohne sich durch den Widerspruch des Urteilsapriorismus der deutschen Rationalisten beirren zu lassen. Seine Schwäche aber liegt darin, dass er den kategorialen Apriorismus mit dem Urteilsapriorismus verwechselte und vermengte, und dass er aktive Produktivität und passive Rezeptivität einseitig auf Materie und Form der Anschauung verteilte, statt in jedem der beiden Bestandteile der Anschauung bereits die vollzogene Synthese von aktiver Produktivität und passiver Rezeptivität anzuerkennen. —

Die Frage ist nun, durch welche Erwägungen Kant dazu gedrängt wurde, von dem Standpunkt seiner zweiten Periode zu dem der dritten weiterzugehen, d. h. den reinen Denkformen ebenso die transcendente Geltung abzusprechen wie den reinen Anschauungsformen. Von den beiden Lambertschen Fragen war die erste (»wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«) durch den kategorialen Apriorismus gelöst, sofern man dessen Vertauschung mit dem Urteilsapriorismus gelten lässt; die zweite aber (»warum haben sie objektive Gültigkeit?«) war nur für die Mathematik und Phoronomie durch die ausschliessliche Subjektivität von Raum, Zeit und Bewegung beantwortet, für die Metaphysik als apriorische Wissenschaft aber völlig unbeantwortet geblieben. Diese Beantwortung musste nachgeholt werden. Wenn

die apriorischen Bestimmungen der raumzeitlichen Beschaffenheit der Dinge nur deshalb objektive Gültigkeit haben sollten, weil die Objektivität eine bloss subjektiv phänomenale war, weshalb sollten dann die apriorischen Bestimmungen über die logische Beschaffenheit der Dinge ihre objektive Gültigkeit aus einem andern Grunde schöpfen? Und welcher konnte dieser andere Grund sein?

Dass die Erkenntnis über die formale Beschaffenheit der Dinge in empirischer Weise lediglich durch die Dinge selbst bestimmt sei, ist für Kant ausgeschlossen, weil dann die Erkenntnis in Urteilen a posteriori bestände, und Urteile a priori unmöglich wären. Die Thatsächlichkeit der Urteile a priori steht ihm ebenso fest wie ihre objektive Gültigkeit, und es handelt sich für ihn nur darum, zu begreifen, wie diese möglich sei. Da bleiben dann die zwei Fälle übrig: entweder stehen die Dinge und das Denken unter gleichen Formen, so dass die richtigen formallogischen Urteile auch in Bezug auf die Beziehungen der Dinge zu einander wahr sind, oder aber die Objekte sind durch das subjektive Denken bestimmt und sind dann nur als subjektive Erscheinungen im Bewusstsein zu verstehen. Der erstere Fall scheidet für Kant aus, teils weil er die Übereinstimmung beider Seiten sich nur als occasionalistische Nachhilfe Gottes von Fall zu Fall oder als prästabilierte Harmonie, aber nicht als gesetzmässige vernünftige Konformität zu denken vermag, teils und ganz besonders deshalb, weil die objektive Gültigkeit der apriorischen formalen Erkenntnis dann nicht mehr apodiktische Gewissheit gehabt hätte, sondern nur noch Wahrscheinlichkeit im Sinne einer Hypothese. Somit blieb nur der andere Fall übrig, dass die Dinge nicht nur in Bezug auf Raum, Zeit und Bewegung, sondern auch in Bezug auf ihre logische Beschaffenheit durch das subjektive Denken bestimmt seien.

Es kam ergänzend hinzu, dass ihm die Einsicht aufging, die Denkformen seien an sich zu leer, um metaphysische Erkenntnis a priori hervorzubringen, und bedürften hierfür erst des Hinzutritts der reinen Anschauungsformen, oder doch wenigstens einer von ihnen (der Zeitlichkeit), wodurch sie aus Begriffen zu Schematen würden. Dann war es aber klar, dass hiermit doch ein rein subjektiver Bestandteil (die Zeitlichkeit) in die Metaphysik eingeführt war, und dass die Metaphysik wenigstens nach dieser Seite hin keine transcendent-objektive Gültigkeit beanspruchen konnte.

Lag es da nicht nahe, auch der anderen Seite (den reinen Denkformen) die transcendent-objektive Gültigkeit abzusprechen, und die Metaphysik als rein immanente Formalwissenschaft auf die formale Beschaffenheit der subjektiven Erscheinungsobjekte zu beschränken? Hatte nicht Hume recht, der schon lange behauptet hatte, dass Kausalität nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung, d. h. für die Beziehungen von subjektiven Erscheinungen unter einander gelte?

So wurde Kant völlig zum Phänomenalisten nach Art der Collier, Berkeley und Hume, aber aus entgegengesetzten Denkmotiven. Die Engländer waren zum Phänomenalismus gelangt, um dem Sensualismus und immanenten Empirismus zum Siege zu verhelfen und den Rationalismus und Urteilsapriorismus endgültig zu vernichten; Kant gelangte zu ihm, um durch ihn den Sieg des Rationalismus und Urteilsapriorismus sicher zu stellen, d. h. weil nur unter der Voraussetzung des Phänomenalismus ihm rationale Urteile a priori von apodiktisch gewisser objektiver Geltung möglich schienen. Das Gefühl dieses Gegensatzes erhielt seine Abneigung gegen die englischen Phänomenalisten aufrecht. Wie er Leibnizens Spiritualismus als einen die Körperlichkeit der niederen Monaden aufhebenden Idealismus und den materialen Idealismus des Descartes als einen die empirische Realität der Materie der Anschauung aufhebenden bekämpft, so den englischen Phänomenalismus als einen den Urteilsapriorismus zerstörenden und zum Skeptizismus (Agnostizismus) führenden Idealismus. Er weiss sehr wohl, dass der materiale Idealismus des Descartes in Bezug auf die Empfindung einen formalen oder transcendentalen Realismus in Bezug auf die Anschauungsformen als Ergänzung verlangt, und dass sein eigner formaler oder transcendentaler Idealismus in Bezug auf die Anschauungs- und Denkformen eines materialen oder empirischen Realismus in Bezug auf die Empfindung bedarf, wenn nicht jede Realität der Anschauung und Erfahrung in nichts zerrinnen soll. —

Die Wolffsche Metaphysik bekämpft er nicht, um den rationalen Urteilsapriorismus zu bekämpfen, sondern vielmehr um ihn gegen die Schädigung zu retten, die seinem Ansehen als Princip aus einer zu weitgreifenden Anwendung erwachsen musste. Die Verstiegenheit Wolffs und seiner Schule, über alles mögliche aus reiner Vernunft apodiktische Urteile abzugeben, bedarf für uns

keiner Widerlegung mehr; für Kants Zeitgenossen war ein gründliches Aufräumen mit ihr Bedürfnis, und darum war Kants Ansehen als des »Alleszermalmers« so gross. Indem aber Kant diese Kritik der Wolffschen Transcendentalmetaphysik a priori nur durch seinen Hinübertritt auf den Boden des Phänomenalismus zu leisten verstand, befestigte er auf der neuen Grundlage den rationalistischen Urteilsapriorismus und entfesselte die spekulative Ära der Fichte-Schelling-Hegelschen Philosophie, die an Verstiegenheit apodiktischer Urteile a priori kaum hinter Wolff zurückblieb.

Die Aufstellung wahrscheinlicher Hypothesen verwirft Kant nicht schlechthin, sondern nur für die Mathematik und Philosophie; in der Naturwissenschaft lässt er sie innerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung gelten. Der Philosophie will er, ebenso wie Spinoza, eine der Mathematik gleichkommende apodiktische Gewissheit sichern. In seiner dritten Periode handelt es sich also für Kant darum, die Grenzen des realen, apodiktisch gewissen, apriorischen Vernunftgebrauchs zu bestimmen; mit dem bloss formalen Vernunftgebrauch, wie ihn die Mathematik und formale Logik lehrt, hat es Kant ebensowenig zu thun, wie mit dem realen Vernunftgebrauch der induktiven Wissenschaften, der sich auf die Erfahrung und die Wahrscheinlichkeitsrechnung zugleich stützt. Es ist ganz irrtümlich, zu sagen, dass Kant die Grenzen des Vernunftgebrauchs überhaupt ein für allemal gezogen habe, da er sich mit dieser Aufgabe niemals beschäftigt hat. Für eine Zeit, die, wie die unsrige, den Begriff eines realen, apodiktischen, apriorischen Vernunftgebrauchs kaum noch versteht, und wenn sie ihn verstanden hat, belächelt, hat die Kantsche Aufgabestellung gar keine Bedeutung mehr, und alle auf das Verständnis seiner Lösungsversuche verwandte Mühe ist eine Zeitverschwendung aus Missverständnis.

Kants Hauptergebnis ist das, dass wir eine apodiktisch gewisse apriorische Erkenntnis über die Beschaffenheit der Dinge an sich aus reiner Vernunft niemals erlangen können. Das giebt heute wohl jeder zu, ohne dass es irgend welcher Beweisführung für ihn bedarf. Dass aber auch eine hypothetisch wahrscheinliche induktive Erkenntnis über die Dinge an sich durch realen Vernunftgebrauch auf Grund der Erfahrung niemals zu erlangen sei, das hat Kant durchaus nicht behaupten wollen; er hat sich nur

mit einer solchen nicht befasst, weil sie ausserhalb seines Begriffes von Philosophie fiel. Was uns heute allein interessiert, darüber ist bei Kant nichts zu finden; was Kant sich abmüht zu beweisen, ist für uns selbstverständlich. Sein Verbot, irgendwelche transcendentale Hypothesen zu bilden, schöpft seine Begründung keineswegs aus seinem aprioristischen Rationalismus, sondern lediglich aus dem Phänomenalismus oder transcendentalen Idealismus und steht und fällt mit dem Verbot, die Kategorien transcendent zu gebrauchen. Übrigens hat Kant selbst am wenigsten sein Verbot beachtet; das die Sinnlichkeit affizierende Ding an sich, das Urwesen als transcendenter Grund der Weltordnung, ja sogar die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen als Möglichkeitsgrund der Urteile a priori (die transcendentale Deduktion) sind bei ihm thatsächlich ebensoviel transcendentale Hypothesen von bloss wahrscheinlicher Geltung, mit deren Streichung die ganze Kantsche Philosophie zusammenbräche. Sein »theoretischer doktrinaler Glaube«, der sich auf den praktischen stützt, ist schliesslich nichts als Wahrscheinlichkeit.

Es ist müssig, darüber zu streiten, ob bei Kant der Apriorismus oder der Rationalismus (Erkenntnis aus reiner Vernunft) das Grundlegende sei; denn er kennt den Rationalismus nur in Gestalt des Urteilsapriorismus und denkt gar nicht an die Möglichkeit eines kategorialen Apriorismus, der nicht rationaler Natur wäre (z. B. etwa im Sinne der Abstammungslehre auf gehäufter Vererbung sensualistischer Associationen beruhte). Der Rationalismus ist ihm also zugleich aprioristisch und der Apriorismus rationalistisch. Der kategoriale Apriorismus verhält sich dabei zum Urteilsapriorismus und dieser wieder zum Rationalismus wie Grund zur Folge, zugleich aber auch wie Mittel zum Zweck. —

Nur eins ist Kant entschieden nicht, nämlich philosophischer Empirist; den Empirismus vertreten gegen ihn die zeitgenössischen Popularphilosophen und Herder. In den Naturwissenschaften und in der Anthropologie verfährt Kant freilich empirisch induktiv, aber doch nur in dem Sinne, dass aller Stoff der Erfahrung vom Subjekt selbst in vorbewusster Weise a priori produziert und dann erst vom Bewusstsein a posteriori perzipiert ist, d. h. dass der Mensch sich seine Erfahrung selber nach seinen eigenen Gesetzen macht und dann als fertige vorfindet. Als Philosoph ist Kant das direkte Gegenteil eines Empiristen, da er

alles Erkennen von der Philosophie ausschliesst, das nicht auf apodiktisch gewissen apriorischen Urteilen aus reiner Vernunft beruht. Der Empirismus ist die Ansicht, dass das Nichtich entscheidend sei für den Erkenntnisinhalt des Ich, nicht nur für die Materie der Anschauung (d. h. die Empfindung), sondern auch für die Auswahl und die Anwendungsart der apriorischen Anschauungs- und Denkformen auf diesen Stoff. Bei Kant aber ist die Auswahl und Anwendungsweise der Formen, die dem Stoff der Anschauung übergestülpt werden, nicht im geringsten von diesem Stoff, sondern lediglich vom erkennenden Subjekt bestimmt, und der Stoff der Anschauung oder die Empfindungen werden ebenfalls vom Subjekt als Modifikationen seines Gemüts hervorgebracht. Der letzte Rest von Empirismus flüchtet sich in das Affiziertwerden der Sinnlichkeit durch das Ding an sich, über welchen Vorgang Kant gar nichts zu sagen weiss, und dessen Annahme auch als transcendente Kausalität seinem grundsätzlichen Verbot eines transcendentalen Kategoriengebrauchs widerspricht. Das erkennende Subjekt produziert nach Kant aus sich selbst heraus unbewussterweise ebensogut die speziellen empirischen Naturgesetze, wie die allgemeinen reinen Verstandesgesetze und legt beide der Natur auf; dass es nur die letzteren mit dem Bewusstsein a priori rekonstruieren kann, macht keinen principiellen Unterschied zwischen beiden; auch haben seine Nachfolger versucht, die speziellen Naturgesetze ebenso a priori zu rekonstruieren, wie Kant die allgemeinen, und er selbst hat später den Zweck als die Kategorie bezeichnet, durch welche sich die Ableitung der speziellen Naturgesetze aus den allgemeinen vollzieht. Dies alles ist so antiempiristisch wie möglich. —

Durch zweierlei ist Kant in den ganz verkehrten Ruf eines Empiristen gekommen, erstens dadurch, dass er seine Kritik der reinen Vernunft auch als »Theorie der Erfahrung« bezeichnet, und zweitens dadurch, dass er alle unsere Erkenntnis auf den Kategoriengebrauch, diesen aber auf das Bereich möglicher Erfahrung beschränkt. Nun versteht aber der Empirismus gerade das Entgegengesetzte unter einer Theorie der Erfahrung wie Kant, nämlich die Ableitung des Erkennens aus der Erfahrung, während Kant die genetische Ableitung der Erfahrung aus der produktiven Erkenntnisthätigkeit des Subjekts darunter versteht. Der Empirismus und Kant sind zwar darin einverstanden, unter

dem Gebiet der Erfahrung das Gebiet der objektiven Realität zu verstehen; aber beide verstehen gerade das Entgegengesetzte unter dem Gebiete der objektiven Realität, nämlich der Empirismus die eine für alle Erkennenden gemeinsame Welt der Individuation, Kant aber die vielen subjektiv idealen Erscheinungswelten, deren je eine nur je einem Subjekt angehört, nämlich demjenigen, das sie produziert hat. Wenn also der Empirismus verbietet, die Grenze möglicher Erfahrung zu überschreiten, so thut er es aus Misstrauen gegen die Leistungsfähigkeit der Vernunft, selbst bei induktivem Gebrauch derselben; wenn dagegen Kant verbietet, die Grenzen möglicher Erfahrung zu überschreiten, so thut er es, um innerhalb dieses subjektiv idealen Erscheinungsgebietes den deduktiven Gebrauch der Vernunft zu apodiktisch gewissen apriorischen Urteilen sicher zu stellen, während ihr etwaiger induktiver Gebrauch ganz ausserhalb seines Interesses liegt. Ist aber der transcendentale Idealismus Kants unbegründet, so ist es auch sein Verbot des transcendentalen Kategoriengebrauchs und damit die Beschränkung der Erkenntnis auf die Grenzen möglicher Erfahrung im Kantschen Sinne. Der moderne Empirismus kann sich also in keinerlei Hinsicht auf Kant berufen, der in allem das gerade Gegenteil beabsichtigte. —

Die Erfahrung soll objektive Realität haben, und zwar soll die Realität aus der Materie der Anschauung, die Objektivität aus der Allgemeingültigkeit der Form stammen. Als bloss subjektiv wirkliche Affektion des Gemüts hat die Empfindung zwar eine empirische Realität im Sinne eines subjektividealen Geschehens, aber keine von dem Bewusstseinsvorgang unabhängige Realität; wenn ihr doch solche zugeschrieben wird, so geschieht dies nur insofern, als sie durch die transcendentale Hypothese eines affizierenden Dinges an sich auf die vom Subjekt unabhängige Realität eines solchen bezogen wird. Als apriorische subjektiv ideale Formen können die Anschauungs- und Denkformen der Erfahrung keine Objektivität verleihen, da sie zwar innerhalb des Subjekts gesetzmässig, aber rein subjektiv ausgewählt und determiniert sind. Das Zusammentreten der beiden subjektiv idealen Bestandteile der Erfahrung kann sie weder über die blosse Subjektivität, noch über die reine Idealität hinausheben. Erst die transcendentale Beziehung des immanenten sinnlichen Objekts auf ein transcendentes Objekt an sich oder Ding an sich

als sein Korrelat, d. h. erst die Erhebung des sinnlichen Objekts zum transcendentalen Objekt oder Bewusstseinsrepräsentanten des Dinges an sich eröffnet die Sphäre der Objektivität im Sinne eines für alle erkennenden Subjekte identischen Objekts. Deshalb hängt die reale Objektivität ebenso wie die objektive Realität an der transcendentalen Hypothese eines uns affizierenden transcendenten Dinges an sich und wird mit dieser zugleich zur Illusion.

Die ganze Erkenntnistheorie Kants zielt darauf ab, den Objekten der Wahrnehmung eine objektive Realität oder reale Objektivität zu sichern; aber vergeblich sind alle seine Bemühungen, aus bloss subjektiv idealen Faktoren ein Produkt herauszubringen, das eine mehr als bloss subjektiv ideale Wirklichkeit in und mit und durch den Vorstellungsakt hätte. Deshalb sieht er sich immer wieder auf das Ding an sich als seine letzte Zuflucht zurückgeworfen, und deshalb hält er auch an dem Ding an sich als positiv existierendem transcendentem Korrelat des Wahrnehmungsobjekts und an der transcendenten Kausalität seines Affizierens bis an sein Ende fest. Für die Sphäre des Bewusstseins ist der Begriff des transcendentalen Objekts, der in repräsentativer Weise auf ein transcendentes Korrelat seiner selbst hinausweist, das letzte Erreichbare, während jenes transcendente Korrelat, oder das Ding an sich, bloss als negativer Grenzbegriff (negatives Noumenon) dasteht. Aber wenn diesem für das bewusste Denken bloss Negativen nicht in der transcendenten Existenz ein Positives entspräche, dann wäre der Begriff des transcendentalen Objekts nichts weiter als eine psychologisch unvermeidliche Illusion, und dann sänke auch die transcendentale Realität des transcendentalen Objekts und die auf ihr ruhende objektive Realität oder reale Objektivität der Erscheinungsobjekte, und mit dieser wieder die objektiv reale Geltung der apodiktisch gewissen Urteile a priori in Nichts zusammen. —

Wenn man Kants Stellung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik betrachtet, so muss man sich immer gegenwärtig halten, dass beide ihm nur Mittel zu einem anderen Zweck sind, und dass sein eigentliches Interesse auf die Moral und die Naturphilosophie gerichtet ist. Für die Moral spricht er dies offen aus, für die Naturphilosophie geht es aus dem ganzen Verlauf seiner schriftstellerischen Entwickelung hervor, der mit Naturphilosophie beginnt, in ihr endet, und sie zu keiner Zeit seines Lebens aus

den Augen lässt. Es kommt ihm darauf an, eine theoretische Grundlage zu gewinnen, von der aus einerseits der praktische Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sicher zu stellen und andererseits eine apriorische Naturphilosophie von apodiktischer Gewissheit möglich bleibt. In ersterer Hinsicht ist ihm daran gelegen, alles vermeintliche Wissen über metaphysisch transcendente Gegenstände, wie die Wolffsche Schule sich dessen rühmte, zu zerstören, aber nur, um dem praktischen Glauben auf Grund einer moralischen Gewissheit Platz zu machen; in letzterer Hinsicht sucht er alle Elemente der Naturphilosophie, wie Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung, Kraft, Masse, Anziehung, Abstossung, Beharrungsvermögen u. s. w. ganz in das subjektiv ideale Gebiet hereinzuziehen, damit die reine Vernunft imstande sei, apodiktisch gewisse Urteile a priori über sie aufzustellen. Das hat Kant sich auch nicht im Traume einfallen lassen, dass einmal eine Zeit kommen könnte, wo das Sittengesetz keine unbedingte Gewissheit mehr für die Menschen haben könnte, wo der Mensch sich nicht mehr dessen schämen würde, nicht tugendhaft, sondern dem Sittengesetz unterworfen zu sein, und wo man eine apodiktisch gewisse Naturphilosophie a priori aus reiner Vernunft als eine kindliche Verirrung des Menschengeistes belächeln würde. Hätte er dergleichen für möglich gehalten, so hätte er wohl jedes Bemühen um die Erkenntnistheorie unterlassen. —

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik ist wesentlich Kategorienlehre, wenn man den Begriff der Kategorie im weitesten Sinne braucht, so dass er die reinen Anschauungsformen, die reinen Verstandesbegriffe (oder Kategorien im engeren, Kantschen Sinne), die Reflexionsbegriffe des Verstandes, die reinen Vernunftbegriffe und die Kategorie des Urteilsvermögens (den Zweck) umspannt. Der bleibende Wert seiner theoretischen Philosophie liegt hauptsächlich in der erneuten und vertieften Durcharbeitung aller dieser Arten von Kategorien, durch die er die Kategorienlehre auf eine neue Stufe hob und seinen Nachfolgern die wichtigsten Anregungen zu ihrer Fortbildung gab. Der grosse Schritt in der Vertiefung der bisherigen Auffassung lag darin, dass er alle Kategorialfunktionen als vorbewusste synthetische Intellektualfunktionen erkannte und auf eine einzige vorbewusste synthetische Intellektualfunktion zurückführte, aus der sie sich als

blosse Spezifikationen differenzieren. Diese eine Funktion nennt er die transcendentale synthetische Einheit der Apperzeption.

Wird diese Funktion auf diejenigen Modifikationen des Gemüts angewendet, welche die Einbildungskraft auf Grund des Affiziertseins der Sinnlichkeit vom Dinge an sich produziert, so formiert sie die Empfindung als Einheit von Stoff und Form (Intensitätsgrad u. s. w.). Wird sie auf die Empfindung angewandt, so formiert sie vermittelst der Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Bewegung die Anschauung. Wird sie auf Anschauungen angewandt, so formiert sie die Erfahrung als Einheit des empirischen und intellektuellen Bestandteils derselben, indem sie die reinen Verstandesbegriffe als intellektuellen Bestandteil zur Anschauung hinzufügt. Wird sie auf die Erfahrung oder die von ihr abgezogenen Abstraktionsbegriffe angewendet, so formiert sie die verstandesmässige Reflexion durch Hinzufügung der Reflexionsbegriffe. Wenn sie auf reine Verstandesbegriffe und Urteile ohne empirische Beimischung angewandt wird, und zwar als transcendentale synthetische Funktion auf unbedingte Totalität der Synthesis gerichtet ist, dann formiert sie die reine Vernunfterkenntnis durch Hinzufügung der Ideen, welche zugleich regulative Normen für die vernünftige Selbstbestimmung der Freiheit sind. Was in formeller Hinsicht vorbewusste synthetische Intellektualfunktion ist, das ist inhaltlich genommen teleologische Selbstspezifikation oder Selbstbesonderung der reinen Vernunft; diese Seite der Sache, durch welche der Zweck zur höchsten, alle andere aus sich hervorbringenden Kategorie wird, kommt aber erst in Kants vierter Periode zum Durchbruch.

Jede vorbewusste synthetische Intellektualfunktion ist als Prius des bewussten Produkts, das erst durch sie formiert wird, a priori. Kategorie bedeutet erstens die angeborene potentielle Keimanlage zu bestimmten synthetischen Intellektualfunktionen, zweitens die vorbewusste Anwendung dieser Keimanlagen auf bestimmte empirische Reize oder die aktuelle Funktion selbst, die, eben weil sie sich erst bei Gelegenheit entfalten kann, nicht angeboren ist, drittens den dem Produkt immanenten Bestandteil, der von der formierenden Thätigkeit dieser Intellektualfunktion herrührt und sich als spezifische Form zu dem durch sie geformten Stoffe verhält, und viertens die aus den vollständigen Produkten durch den analysierenden Verstand herausgeschälte begriffliche

Abstraktion dieser Form. In der ersten und zweiten Bedeutung ist die Kategorie unbewusst, in der dritten implicite bewusst und nur in der vierten explicite bewusst. A priori ist sie eigentlich nur in der ersten und zweiten Bedeutung; in der dritten ist sie nicht mehr Prius, sondern Bestandteil der Erfahrung oder des vollständigen Produkts, in der vierten sogar ihr Posterius. Begriff, reiner Formbegriff oder auch reine Formanschauung ist sie nur in der vierten Bedeutung als Posterius der Erfahrung; als ihr Prius aber ist sie nicht Begriff, sondern synthetische Funktion oder normierende Form des Anschauens oder Denkens, und in diesem Sinne Anschauungsform oder Denkform.

Kant ist sich dieser Unterschiede zwar bewusst, aber er sucht die Augen vor ihnen zu verschliessen, weil er ihre Konsequenz scheut, nämlich die Aposteriorität der Kategorien als Begriffe, die unmittelbare Unerkennbarkeit der apriorischen unbewussten Kategorialfunktionen und den bloss hypothetischen Charakter derselben. Denn wenn der kategoriale Apriorismus den Urteilsapriorismus stützen sollte, so musste er selbst apodiktisch gewiss, also die Apriorität der Kategorialfunktionen mit Sicherheit a priori erkennbar sein. Dies war nur möglich, wenn die Fiktion aufrecht erhalten wurde, als ob das Bewusstsein die apriorische Funktion trotz ihrer Unbewusstheit bei ihrer formierenden Arbeit beobachten und belauschen könne. Um diese Fiktion aufrecht zu erhalten, musste die formierende Funktion oder reine Anschauungs- oder Denkform mit der abstrakten reinen Formanschauung oder dem Formbegriff identifiziert und die apriorische Norm mit dem aposteriorischen Begriff so verschmolzen werden, dass die Begrifflosigkeit der ersteren und die Aposteriorität des letzteren verschwand. So nennt er z. B. die reinen Anschauungsformen »Raum und Zeit«, statt Räumlichkeit und Zeitlichkeit, während doch Raum und Zeit nur reine Formanschauungen und zugleich Abstraktions- und Kombinationsbegriffe sind. —

Der entscheidende Grund für die Annahme der Apriorität der Anschauungsformen liegt für ihn in dem mathematischen Urteilsapriorismus, den er nur aus der Apriorität von Raum und Zeit erklären zu können glaubt. Er nimmt an, dass entweder alle mathematischen Sätze, oder doch alle oder der grösste Teil ihrer Grundsätze synthetisch seien; aber diese Annahme ist unrichtig, da in der Algebra kein Satz synthetisch ist und in der

Geometrie nur die Grundsätze, welche die Ungekrümmtheit des Raumes nach einer vierten Dimension einschliessen. Wären aber auch alle mathematischen Urteile synthetisch und a priori zugleich, so würde daraus doch nur folgen, dass sie selbst als Urteile rein formal logisch sind, aber nichts über den Ursprung des gleichgültigen Materials, an dem sie ihre Logizität ausüben. Raum und Zeit könnten aposteriorische äusserliche Daten, und die Urteile der Mathematik darum nicht weniger a priori apodiktisch gewiss sein; Raum und Zeit könnten hingegen a priori produziert und die Urteile der Mathematik doch bloss (nach Mills Ansicht) Induktionen aus der Erfahrung sein. Beides hat gar nichts mit einander zu thun.

Die direkte Begründung der Apriorität von Raum und Zeit hat Kant offenbar nur hinzugefügt, nachdem für ihn die Sache aus jener indirekten Begründung schon feststand. Sie lautet: Der Raum (beziehungsweise die Zeit) ist nicht eine Abstraktion aus der Erfahrung, sondern eine notwendige Vorstellung a priori, nicht ein diskursiver Begriff, sondern eine reine Anschauung, und er wird als unendliche gegebene Grösse vorgestellt, dergleichen von keiner Erfahrung geboten wird. Nun ist aber schon die Räumlichkeit für das Bewusstsein in der That eine Abstraktion aus der Erfahrung und als reine Formanschauung zugleich ein Begriff; der eine Raum aber ist sogar ein Kombinationsbegriff oder Konstruktionsbegriff des Verstandes. Als gegebene Grösse ist sowohl alles Räumliche, als auch der Raum stets endlich; nur potentiell als beliebige Erweiterung im Fortgang und Negation jeder Grenze kann der Raum unendlich heissen. Fortgang sowohl wie Negation der Grenze sind nur etwas, das zu dem jeweilig vorgestellten endlichen Raum hinzugedacht wird, aber nicht an und in ihm gegeben. Die synthetische Intellektualfunktion, welche die Empfindung räumlich formiert, hat selber die Unendlichkeit nur potentiell, nicht aktuell an sich, geschweige denn ihr jeweiliges Produkt. Von ihr gilt allerdings, was Kant mit Unrecht vom Raum im Bewusstsein behauptet, dass sie nicht Abstraktion aus der Erfahrung und nicht diskursiver Begriff sei; für sie darf man deshalb schliessen, dass sie, wenn sie existiert, apriorische Vorstellung und reine Anschauungsform sei. Aber von ihr bleibt es wieder ungewiss, ob sie existiert, da sie, wenn sie existiert, jedenfalls bloss unbewusst existiert. Sie ist lediglich

eine Hypothese, die als solche gerechtfertigt werden muss, aber nicht ein apodiktisch gewisses Resultat der Selbstbeobachtung, die über sie nie etwas aussagen kann. Kants vermeintliche Begründung der Apriorität der Anschauungsformen beruht auf lauter Verwechselungen; die Begründung, deren sie fähig ist, hat er gar nicht geahnt, und würde sie, wenn er sie gekannt hätte, als eine unter der Würde der Philosophie belegene Induktion von blosser Wahrscheinlichkeit verschmäht haben.

Die Apriorität der Denkformen stützt sich bei Kant darauf, dass die der Anschauungsformen als erwiesen und die Existenz synthetischer Urteile a priori auch ausser der Mathematik als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Wenn beide Voraussetzungen fortfallen, so fällt auch die transcendentale Deduktion der Kategorien hinweg, welche darauf hinausläuft, zu zeigen, dass die Apriorität der Kategorien eine unentbehrliche Hypothese sei, um die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori begreiflich zu machen. —

Die Frage nach dem apriorischen oder aposteriorischen Ursprung der Kategorien darf nicht mit derjenigen nach dem immanenten oder transcendenten Geltungsgebiet derselben verwechselt oder durcheinandergemengt werden; vielmehr haben beide unmittelbar gar nichts mit einander zu thun. Bei Berkeley z. B. sind die Formen der subjektiven Erscheinungswelt a posteriori gegeben und haben doch bloss immanente Geltung, weil die rein geistige Welt der Individuation nicht in diesen Formen existiert. Im transcendentalen Realismus dagegen sind diese Formen a priori vom erkennenden Subjekt selbst produziert, und doch zugleich die nämlichen Formen, in welchen die transcendente Welt existiert. Der Ursprung a priori und a posteriori ist eine reine Alternative ohne dritte Möglichkeit; die immanente Geltung aber ist nicht als Glied einer Alternative zu setzen, weil sie durch die Erfahrung unmittelbar konstatiert ist. Die Alternative kann hier nur gestellt werden zwischen der bloss immanenten oder subjektiven Geltung einerseits und der sowohl immanenten als auch transcendenten Geltung andererseits.

Die Kategorien können also sein 1) a priori und bloss immanent (transcendentaler Idealismus), 2) a posteriori und bloss immanent (Berkeley), 3) a priori und immanent und transcendent zugleich (transcendentaler Realismus), 4) a posteriori und immanent und

transcendent zugleich (Empirismus). Kant übersieht die Möglichkeit des zweiten Falles ganz und schiebt den dritten Fall aus den schon oben angegebenen Gründen beiseite. Er glaubt demnach, dass er es mit einer reinen Alternative zwischen dem ersten und vierten Fall zu thun habe, und dass jeder Grund für die Apriorität der Kategorien zugleich ein Grund für ihre bloss immanente Geltung und umgekehrt sei. Demgemäss mengt er seine Gründe für die Apriorität und blosse Immanenz fortwährend durch einander, während wir genötigt sind, sie zu sondern. Wie die anderweitige Unbegreiflichkeit der apriorischen synthetischen Urteile der Mathematik und Philosophie für ihn der entscheidende Grund für die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen war, so die anderweitige Unlöslichkeit der Antinomien für die bloss immanente Geltung; durch diese Vermengung griffen beide Gründe in einander über, als ob sie beide die Apriorität und bloss immanente Geltung zugleich bewiesen. —

Die Anschauungsformen sind Formen unserer bewussten Anschauung; aber daraus folgt nicht, dass sie nicht auch Formen des Daseins und Wirkens der Dinge an sich sein könnten. Nur der Nominalismus folgerte aus der Heterogenität der denkenden und ausgedehnten Substanz, dass ein Accidens der ersteren nicht auch Accidens der letzteren sein könne; soweit geht aber Kant nicht, der das Ding an sich für ein schlechthin unerkennbares X erklärt und zugiebt, dass »niemand von einem unbekannten Gegenstand ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne«, sein oder nicht sein könne. Wenn es feststeht, dass die Anschauungsformen b l o s s Formen unseres bewussten Anschauens sind, dann ist es sicher, dass sie nicht auch Formen der Dinge an sich sein können; umgekehrt, wenn es feststeht, dass sie nicht Formen der transcendent objektiven Realität sind, ist ihre b l o s s e Immanenz oder ausschliessliche Subjektivität gesichert. Auf die Antinomien kommen wir später; hier ist nur noch zu erwähnen, dass Kant einmal beiläufig versucht, die objektive Realität von Räumlichkeit und Zeitlichkeit als ungereimt hinzustellen, weil sie dann erstens Dinge und zugleich unendlich, zweitens existierend und doch weder Substanzen, noch etwas wirklich Inhärierendes, und drittens als Bedingung der Existenz aller Dinge übrig bleiben müssten, auch wenn alle Dinge aufgehoben würden. Nun sind aber Räumlichkeit und Zeitlichkeit erstens weder Dinge noch

unendlich, zweitens weder Substanz noch Modus, sondern Formen, in denen die Modi oder inhärierenden Wirklichkeiten von der Substanz entfaltet werden, und drittens würden sie nach Aufhebung aller Dinge nicht als etwas reell Existierendes übrig bleiben, sondern nur als ideale Normen oder latente Möglichkeiten in der Substanz, nach welcher dieselbe eine neue Welt von Dingen aus sich heraussetzen könnte, wenn sie wollte. Damit fallen alle Ungereimtheiten weg.

In seiner zweiten Periode bezeichnete Kant noch Raum und Zeit als die Erscheinungen der göttlichen Allgegenwart und Ewigkeit und beide zusammen als die sinnliche Vorstellung desselben einheitlichen Grundes der Welt, dessen verstandesmässige Vorstellung die Wechselwirkung aller Teile der Welt unter einander ist. In seiner dritten Periode spricht er aber nicht gern mehr von diesen spekulativen Gedanken. Nach den Konsequenzen seiner Voraussetzungen war Kant geradezu gezwungen, die Anschauungsformen, die er ja doch für Produkte des oberen, intellektuellen Erkenntnisvermögens erklärt, auch dem intuitiven Intellekt oder der intellektuellen Anschauung Gottes zuzuschreiben. Denn wie sollte der göttliche Verstand ohne Denkformen denken, und welchen Inhalt sollten in ihm diese an sich leeren Denkformen finden, wenn nicht den der Anschauungsformen? Nur durften in Gott die letzteren nicht durch Anwendung auf sinnlichen Stoff und Empfindungen in ihrer Reinheit getrübt und in die Sphäre des niederen Erkenntnisvermögens heruntergezogen werden. Da aber Kant ferner lehrt, dass die Dinge an sich so sein müssen, wie der intuitive göttliche Verstand sie denkt, und nichts weiter sind als diese realisierten göttlichen Gedanken selbst, so folgt daraus, dass nach Kant auch die Welt der Dinge an sich in dieselben Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gespannt sein müsste, in denen die intellektuelle Anschauung Gottes sich bewegt.

Alledem zum Trotz stellt Kant die blosse Immanenz oder ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen oder ihre Nichtgültigkeit in dem transcendenten Gebiete der Dinge an sich als ein Dogma hin, das durch die Zusätze »bloss«, »ausschliesslich«, »nicht« zu einem negativen gestempelt wird. Sein transcendentaler Idealismus in Betreff der Anschauungsformen ist also ein negativer Dogmatismus, der einer ausreichenden Begründung ermangelt und deshalb vor der Kritik sich als nicht haltbar er-

weist. Sein kategorialer Apriorismus ist richtig, wenn auch seine Beweise falsch sind; sein transcendentaler Idealismus ist ebenso falsch, wie seine Beweise. —

Dies klar zu stellen ist darum so wichtig, weil die Beweisführung für die blosse Immanenz, exklusive Subjektivität oder transcendentale Idealität (Irrealität) der Denkformen ganz auf die der Anschauungsformen gestützt ist und deshalb mit ihr steht und fällt. Während Kant in Betreff der Anschauungsformen sowohl in seiner zweiten wie in seiner dritten Periode transcendentaler Idealist ist, so ist er in Betreff der Denkformen in der zweiten Periode noch transcendentaler Realist und schlägt erst in der dritten Periode zum transcendentalen Idealisten um.

Deshalb verhält er sich zaghafter gegenüber den Denkformen und wagt hinsichtlich ihrer nicht, den negativen Dogmatismus mit festem Griffe zu erfassen, wie er es hinsichtlich der Anschauungsformen gethan hatte. Vielmehr ist er negativ dogmatisch nur in dem Verbot, die Denkformen auf das positive Noumenon oder positiv existierende Ding an sich anzuwenden; in Bezug auf das negative Noumenon oder den negativen Grenzbegriff des Dinges an sich aber ist er bloss agnostizistisch. In Bezug auf ersteres erklärt er den transcendenten Gebrauch der Denkformen für sich selbst widersprechend, in Bezug auf das letztere bloss für rein problematisch und nichtssagend. Nebenher läuft dann drittens die Gestattung eines positiven transcendenten Gebrauchs, insbesondere der dynamischen Kategorien, wenn auch nur im uneigentlichen Sinne.

Die reinen Denkformen als solche sind nach Kant eigentlich von gar keinem Gebrauch, weder von transcendentalem, noch von empirischem; denn sie sind leer und bedeutungslos, so lange sie nicht eine Erfüllung mit sinnlichem Inhalt finden, und real grundlos, so lange nicht die Existenz eines ihnen entsprechenden Gegenstandes durch die unmittelbare Erfahrung gegeben ist. Das Noumenon oder Gedankending, oder das Intelligible, das in der zweiten Periode noch der schlechthin adäquate Bewusstseinsvertreter des Dinges an sich gewesen war, wird dadurch selbst zu einem Anoëton oder Inintelligiblen, Unerkennbaren. Erst in der Anwendung auf zeitliche Vorgänge erhalten die reinen Verstandesbegriffe oder Denkformen eine inhaltliche Bedeutung, die vorläufig auch noch relativ leere Form, d. h. Schema zu

künftiger weiterer Ausfüllung mit räumlichem und Empfindungs-Inhalt bleibt. Da nun aber schon dieser erste Schritt zur Aufhebung der nichtssagenden Bedeutungslosigkeit und Grundlosigkeit der Denkformen sie in die bloss subjektive Zeitlichkeit einführt, so folgt daraus, dass auch sie selbst nur subjektive Bedeutung beanspruchen können, und da, wo die Zeitlichkeit keine Geltung mehr hat, auch selbst zu nichts mehr brauchbar sind.

Es ist klar, dass diese Beweisführung jeden Boden verliert, wenn die Anschauungsformen auch transcendente Geltung haben; sie ist aber auch in ihrem Aufbau auf ihrer Voraussetzung anfechtbar. Die völlige Unerkennbarkeit des Dinges an sich ist entweder eine petitio principii oder eine letzte Folgerung aus der auch ohne ihre Zuhilfenahme bereits begründeten ausschliesslichen Subjektivität der Anschauungs- und Denkformen. Die Leerheit der reinen Denkformen ist keine absolute, sondern ebenso wie die der Schemata nur eine relative, graduelle, die die konkrete Bestimmtheit der betreffenden Form nicht aufhebt, also sehr wohl eine spezifische Bedeutung derselben bestehen lässt. Die reelle Grundlosigkeit der a priori ausgewählten Denkformen ohne Anschluss an empirische Daten ist Kant zuzugeben, nicht aber, dass dieser Anschluss ein unvermittelter, dass der Gegenstand durch unmittelbare Erfahrung gegeben sein müsse und nicht auch mittelbar aus ihr erschlossen sein könne. Nur diese unberechtigte Einschränkung, dass der Stoff für die Anwendung der Denkformen durch unmittelbare Erfahrung gegeben sein müsse, schmiedet sie in den Bannkreis der blossen Subjektivität, weil nur im Bewusstseinsinhalt unmittelbare Erfahrung zu finden ist, und jeder Schritt über die immanente Sphäre hinaus schon in das Gebiet der bloss mittelbaren Erfahrung führt.

Es ist also letzten Endes Kants Scheu vor der blossen Wahrscheinlichkeit solcher Schlüsse aus der unmittelbaren Erfahrung und seine willkürliche Beschränkung der Philosophie auf apodiktisch gewisse Urteile, was ihn zwingt, die Denkformen in ihrem Gebrauch auf die Sphäre der Immanenz zu beschränken. Er kann eigentlich die Möglichkeit eines weiteren Gebrauchs der Denkformen in Bezug auf mittelbare Schlüsse aus der Erfahrung gar nicht leugnen; er leugnet nur, dass ein solcher Gebrauch philosophisch heissen dürfe, oder Erkenntnis im philosophischen Sinne des Wortes verschaffe. Selbst auf Grundlage der blossen

Subjektivität der Anschauungsformen hätte Kant die mehr als subjektive Geltung der Denkformen (ebenso wie in seiner zweiten Periode) festhalten können, wenn er sich nicht genötigt gefühlt hätte, die letzten Konsequenzen seines Vorurteils zu ziehen, dass die Philosophie es nur mit Erkenntnissen und Urteilen von apodiktischer Gewissheit zu thun habe und um andere sich gar nicht bekümmern dürfe. Wer dieses Vorurteil nicht teilt, für den hat Kant gar nichts bewiesen. —

In seiner zweiten Periode, wo Kant noch transcendentaler Realist in Betreff der Denkformen ist, haben alle Kategorien, wie Substanz, Ursache, Realität und die verwandten Begriffe, wie Kraft, Materie, Körper, Sache, äusserlicher Gegenstand u. s. w. ihre eigentliche Bedeutung im transcendenten Gebiet, als Noumena oder intelligible Begriffe. Daneben bestand schon in der zweiten Periode eine uneigentliche Bedeutung im immanenten Gebiet als Phänomena oder bloss subjektive Vorstellungen. Die substantia phänomenon oder realitas phänomenon ist gleichsam das sinnliche Spiegelbild oder der subjektive Vorstellungsrepräsentant der substantia noumenon oder realitas noumenon. In der dritten Periode muss sich dieses Verhältnis umkehren; die immanente Bedeutung wird nun zur eigentlichen und wahren erhöht, während die transcendente, intelligible Bedeutung zu einer uneigentlichen, zu einer überfliegenden Projektion herabsinkt. Aber ganz streng gilt dies doch nur für die sogenannten mathematischen Kategorien, vielleicht nicht einmal für sie alle, während die dynamischen Kategorien, insbesondere die der Substantialität und Kausalität, im Ernste von einem transcendenten Gebrauch gar nicht ausgeschlossen werden können. Das Ding an sich als etwas mich Affizierendes, mein sittlicher, nach Zwecken handelnder Wille, und Gott als letzte Weltursache üben zweifellos transcendente Kausalität und sind transcendente Substanzen. (Sie könnten es nicht, wenn sie nicht reell viele wären, sondern Eines.)

Die dynamischen Kategorien haben Korrelate, auf deren Existenz sie sich beziehen, die mathematischen Kategorien nicht; die ersteren gestatten deshalb, diese korrespondierenden Existenzen zu ihnen hinzudenken, dadurch ihre Synthesis transcendent zu machen und so die intelligible Welt assertorisch zu erkennen, die letzteren nicht. Die ersteren haben einen doppelten (empirischen und transcendentalen) Gebrauch, die letzteren nur einen einfachen

(empirischen). Dieser doppelte Gebrauch ist nach Kantschen Grundsätzen schlechterdings nicht zu rechtfertigen, so lange die Bedeutung der dynamischen Kategorien einfach ist. Nur wenn die phänomenale Substantialität und Kausalität eine andere ist als die intelligible, nur dann kann jede ihren besonderen Gebrauch und ihr eigenes Anwendungsgebiet haben. Im ersteren Falle ist entweder der transcendente oder der immanente Gebrauch falsch und verkehrt; im letzteren Falle ist zu untersuchen, wie wir zu dem Besitz doppelter Kategorien von verschiedener Bedeutung und Anwendung kommen, und wie diese sich zu einander verhalten. In beiden Fällen bedarf das Kantsche System einer grundstürzenden Änderung; um diese zu vermeiden, bleibt Kant vor dieser Alternative in unklarer, schwankender Haltung stehen. —

Die Tafel der reinen Verstandesbegriffe leitet Kant von der Tafel der Urteilsformen ab. Um solchen Parallelismus als möglich zu denken, bedarf es zweier Vorbedingungen: erstens, die Tafel der Urteilsformen muss auf die rein logische Form der Urteile ohne jede Rücksicht auf ihren Inhalt gestützt sein; zweitens, die unbewussten synthetischen Kategorialfunktionen müssen wirkliche Urteile, d. h. Subsumtionen von sinnlichen Anschauungen oder Begriffen unter weitere Begriffe sein. Gegen die erste Bedingung hat Kant selbst verstossen, indem er bei den Abweichungen seiner Urteilstafel von der damals üblichen den Inhalt der Urteile für die transcendentale Logik mit berücksichtigte. Die zweite Bedingung ist ebensowenig erfüllt, weil die Kategorien in den vorbewussten synthetischen Intellektualfunktionen noch gar keine Begriffe, und am wenigsten Gattungsbegriffe des Seienden sind, unter welche dieses sich subsumieren liesse. — Aber wenn auch die Bedingungen für die Möglichkeit eines solchen Parallelismus gegeben wäre, so fehlte es bei Kant doch an jedem Nachweis seines wirklichen Bestandes. Ein solcher müsste stets daran scheitern, dass derselbe Gedankeninhalt in sehr verschiedenen Urteilsformen ausgedrückt werden kann, dass aber eine Vertauschung der formierenden Kategorien auch stets den Inhalt der durch sie formierten Erfahrung verändert. Kant hat sowohl die Tafel der Urteilsformen als auch die der Kategorien gewaltsam verändert, um einen künstlichen Parallelismus zu erzielen, der selbst, wenn er haltbar wäre, doch keinen Wert hätte; er hat

dann sein ganzes systematisches Denken in den so geschaffenen schablonenhaften Schematismus eingezwängt und durch diese Verunstaltung seiner architektonischen Form oft genug den Inhalt mit geschädigt.

Aus der Tafel der Urteilsformen entnimmt Kant zunächst die vier Gruppenbezeichnungen: Quantität (d. h. Urteilsumfang), Qualität (d. h. Bejahung oder Verneinung), Relation (kategorische, hypothetische und disjunktive Urteilsform) und Modalität und setzt sie den Triaden der Verstandesbegriffe als Überschriften voran, ohne sie damit selbst als Kategorien oder gar als Stammbegriffe bezeichnen zu wollen, von denen die ihnen untergeordneten erst abgeleitet wären. Qantität, Qualität und Relation bedeuten in diesen Gruppenüberschriften etwas ganz anderes, als die unter den gleichen Bezeichnungen bekannten Kategorien, die in Kants Tafel gänzlich fehlen, weil es an jeder Parallele zu ihnen in den Urteilsformen ebenso mangelt wie für Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Bewegung. Qualität und intensive Quantität gehören zur Materie der Anschauung, wie extensive Quantität zu ihrer Form, haben also unter den reinen Denkformen keinen Platz; nur die abstrakte Quantität oder Zahlengrösse sollte unter diesen nicht fehlen. Obwohl aber Kant die Kategorie der Quantität nirgends, weder unter den Kategorien der Sinnlichkeit, noch unter denen des Verstandes behandelt hat, thut er doch nachher so, als ob sie von ihm behandelt worden wäre, nämlich in dem »Axiom der Anschauung« und der »Antizipation der Wahrnehmung«, welche es als Urteile a priori behaupten, dass alle äusseren Anschauungen extensive, alle inneren Empfindungen intensive Grösse haben, und deren Urteilsapriorität doch nach Kant nur aus der Apriorität der entsprechenden Kategorie entspringen kann.

Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit rechnet Kant, obwohl er zugiebt, dass sie einen inhaltlichen transcendentalen Gebrauch zulassen, und dass aus ihnen vier Urteilsformen entspringen, doch nicht zu den reinen Verstandesbegriffen, sondern zu den Reflexionsbegriffen. Als Grund ihrer Ausscheidung giebt er an, dass die Kategorien auf das anschauliche Objekt selbst, die Reflexionsbegriffe aber nur auf Begriffe gehen. In der That können aber beide ebensowohl auf Anschauungen, wie auf Begriffe angewendet werden, wie es ja auch bei den

Urteilsformen der Fall ist. Dagegen hat Kant recht, Inneres und Äusseres, Materie und Form nicht unter die Kategorien zu zählen, weil sie sinnliche Bilder oder Vergleiche, aber keine reinen Denkformen sind.

Unter den zwölf Kantschen Begriffen treten Position und Negation zweimal auf, nämlich als Realität (Affirmation) und Negation und als Dasein und Nichtsein (Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit). Die Limitation fällt mit der Negation, die Wechselwirkung mit der Kausalität zusammen. Wenn somit Limitation, Wechselwirkung und Dasein und Nichtsein gestrichen werden, so bleiben nur neun übrig, nämlich Einheit, Vielheit und Allheit; Realität (Affirmation als reale Position) und Negation; Substantialität und Kausalität; Möglichkeit und Notwendigkeit (mit ihren Gegensätzen). Dagegen fehlen abstrakte Quantität, Relation (oder Beziehung), Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit und ausserdem die sämtlichen Kategorien der Sinnlichkeit: Qualität, intensive und extensive Quantität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit.

Wenn das dritte Glied in jeder Gruppe, wie Kant behauptet, nur eine Verbindung des ersten und zweiten Gliedes wäre, so wäre es von diesen abgeleitet, unbeschadet dessen, dass zu dieser Synthese ein neuer Akt des Denkens erforderlich wäre, und wäre es kein ursprünglicher Stammbegriff des reinen Verstandes. Wenn ferner die Kategorien von den Urteilsformen und diese von den Reflexionsbegriffen abgeleitet sind, so sind die Kategorien nicht ursprüngliche reine Verstandesbegriffe, sondern indirekt von den Reflexionsbegriffen abgeleitet; diese aber sind dann die ursprünglichen Kategorien. Wenn endlich alle Kategorien von der synthetischen Einheit der transcendentalen Apperzeption oder dem transcendentalen Bewusstsein abgeleitet sind, so ist dieses die einzige wahrhaft ursprüngliche Kategorie und alle anderen sind abgeleitete. Dann ist aber der Unterschied zwischen ursprünglichen und abgeleiteten reinen Verstandesbegriffen, Prädikamenten und Prädikabilien überhaupt nicht mehr als feste Grenze aufrecht zu erhalten, sondern wird zu einem fliessenden und bloss graduellen. Die Prädikabilien sind dann bloss noch etwas mehr abgeleitet, als die Prädikamente, und es wird zur Sache blosser Willkür und Opportunität, wo man die Grenze für die Behandlung der Begriffe als Kategorien ziehen will.

Die Lehre von den Schematen ruht auf der richtigen Voraussetzung, dass die reinen Verstandesbegriffe für sich allein nicht ausreichen, um die Realität zu erfassen, und auf der irrtümlichen Annahme, als ob die blosse Hinzufügung der Zeitlichkeit sie dazu ausreichend machen könnte. Wie Descartes und Spinoza geglaubt hatten, in der räumlichen Ausdehnung ein Princip zu besitzen, das dem reinen Denken die Realität verleihen könnte, so Kant in der zeitlichen Bestimmtheit; in der That reicht aber selbst die Vereinigung von Raum und Zeit dazu nicht aus, wenn nicht auch das dynamische oder thelische Moment hinzutritt, das Kant aus seinem naturphilosophischen Dynamismus und aus seiner moralischen Willenslehre hätte entnehmen können. Kants Tafel der Schemata ist ein künstliches Gebilde mehr, das ohne Bedeutung ist. Der tiefere Grund, weshalb Kant die Form der Zeitlichkeit so viel näher an die reinen Verstandesbegriffe heranrückt als die der Räumlichkeit und in der ersteren allein eine ausreichende Erfüllung für die Leerheit der Denkformen sucht, liegt in seinem Glauben, dass der menschliche Geist beim Tode den äusseren Sinn oder die Form der Räumlichkeit verliert und mit dem inneren Sinn oder der Form der Zeitlichkeit allein auskommen muss. —

Von den Kategorien sind die wichtigsten Kausalität und Substantialität, und bei beiden ist das Verhältnis zur Zeit, wenn auch in verschiedener Weise, wichtig. Der Begriff der Kausalität verliert überhaupt jeden Sinn, wenn ihm die Zeitlichkeit geraubt wird. Man kann mit einer unräumlichen Thätigkeit, z. B. einer affizierenden des Dinges an sich, oder einer handelnden des sittlichen Willens wohl noch einen Begriff verbinden; aber eine unzeitliche Thätigkeit erscheint sich selbst widersprechend. Deshalb ist eine transcendente Kausalität wohl noch denkbar, wenn die Räumlichkeit bloss immanente Geltung hat, aber unmöglich, wenn auch die Zeitlichkeit bloss immanente Geltung hat. Die Nachfolger Kants haben also ganz recht gehabt, ihm die Aufrechterhaltung der transcendenten Kausalität im Affizieren und sittlichen Handeln trotz der Beseitigung der transcendenten Geltung der Zeitlichkeit als eine widerspruchsvolle Inkonsequenz vorzuwerfen. Beide müssen gleichermassen entweder bloss immanente Geltung haben, oder immanente und transcendente zugleich.

Kant behauptet in seiner zweiten »Analogie der Erfahrung«, dass alle zeitliche Folge durch die Kausalität bestimmt ist. Wenn

dies auch kein Urteil a priori ist, so kann man es doch als eine letzte Folge langer Induktionsreihen gelten lassen, vorausgesetzt, dass es auf den einheitlichen Strom der universellen transcendenten Weltkausalität bezogen wird, in welchem in der That alle zeitliche Bestimmtheit nur durch den Kausalzusammenhang der produktiven Thätigkeit gesetzt wird. Kant bezieht aber diesen Grundsatz auf die Aufeinanderfolge der subjektiven Erscheinungen, und seine transcendentale Deduktion desselben gilt nur für die Natur als eine subjektive Erscheinungswelt im menschlichen Bewusstsein, insofern ohne die apriorische kausale Einheit keine Einheit der Erfahrung und keine zeitliche Bestimmung der Erscheinungen möglich sein soll. Hier widerspricht aber Kants Grundsatz geradezu der Erfahrung, die eine Menge genau bestimmter zeitlicher Folgen von subjektiven Erscheinungen ohne jeden kausalen Zusammenhang zeigt, und selbst da, wo ein Kausalzusammenhang vorliegt, oft genug zeigt, dass dieser unserer Erkenntnis vorenthalten bleibt, oder doch erst lange nach Feststellung der festen Zeitfolge dem Verständnis aufgeht. Kant verwechselt die apriorische, rationale Nötigung zur Anwendung der Kausalitätskategorie überhaupt auf die gegebenen Erscheinungen mit der aposteriorischen, empirischen Nötigung, das eine der empirisch gegebenen Glieder als das frühere, das andere als das spätere anzuerkennen. Welches der gegebenen Glieder bei Konstatierung eines Kausalzusammenhanges als Ursache und welches als Wirkung zu betrachten sei, kann immer nur aus den empirischen Daten entnommen werden, aber nicht aus der apriorischen Kategorie der Kausalität. Hier zeigt sich der Gegensatz Kants gegen allen, auch den berechtigtsten Empirismus in seiner schroffsten Gestalt.

Die dritte »Analogie der Erfahrung« besagt, dass das Zugleichsein aus der Wechselwirkung stamme, wie die zeitliche Folge aus der Kausalität. Dieser Satz ist gleich unhaltbar für das transcendente wie für das immanente Gebiet; denn er würde die Wechselwirkung zu einer unzeitlichen Thätigkeit machen und sie damit aus dem einheitlichen zeitlichen Strom der universellen Kausalität herausheben. Gleichzeitig ist immer nur das, was auf einem durch diesen Strom gelegten zeitlichen Querschnitt liegt; das sind aber nur koordinierte Wirkungen des unmittelbar vorhergehenden Weltzustandes. Bei der immer vorwärts gehenden

Kausalität wäre es nach Kant widerspruchsvoll und unmöglic
wenn etwas nach rückwärts Ursache dessen wäre, wovon es zu
gleich Wirkung ist. Die Wechselwirkung besagt bei Kant nicht
weiter, als dass alle Substanzen in der Welt stets auf einande
d. h. auf die Änderungen ihrer Zustände, einwirken; die univer
selle Wechselwirkung fällt also mit der universellen Kausalitä
zusammen. Diese universelle Wechselwirkung oder der influxu
physicus (sive realis) derivativus hat aber nur einen Sinn al
transcendente universelle Kausalität, wie Kant ihn noch in seine
zweiten Periode ausschliesslich versteht, aber nicht als immanent
Kausalität. Denn der Wechsel im Bewusstseinsinhalt zeigt i
einer Wüste von kausal unverständlichen Aufeinanderfolge
immer nur Oasen einer fragmentarischen Scheinkausalität, abe
keinen einheitlichen, universellen, kontinuierlichen Strom.

Die immanente und transcendente Kausalität oder die cau
salitas phänomenon und die causalitas noumenon laufen bei Kan
neben einander her, aber doch nicht so, als ob sie von einande
unabhängig, oder nur durch eine prästabilierte Harmonie au
dasselbe Ziel gelenkt wären, sondern in dem Sinne, dass di
erstere das subjektiv verzogene und gefärbte Spiegelbild de
letzteren im Bewusstsein und für das Bewusstsein darstellen sol
Wir schauen die von uns produzierten subjektiv idealen Er
scheinungen mechanischer Kräfte oder bewegter Stoffe als Ob
jekte an, die unsere Sinnlichheit affizieren, obwohl wir wisser
dass die von uns gesetzten Vorstellungen unmöglich die Ursach
unserer sie produzierenden Thätigkeit sein können, und dass di
ihnen entsprechenden Dinge an sich, die allein uns wirklich aff
zieren können, weder räumlich ausgedehnte Stoffe, noch in Be
wegung befindlich sind, noch zeitliche Thätigkeit ausüben. Da
scheinbar doppelte Affizieren und das doppelte (empirische un
transcendente, physische und metaphysische) Ding an sich, da
bei Kant zu finden ist, löst sich dadurch in ein einfaches auf, das
das phänomenale Affizieren und das empirische oder physisch
Ding an sich*) nur die subjektiven Vorstellungsrepräsentante

*) Kant versteht darunter das anschauliche, dreidimensionale raumzeitliche Vo
stellungsobjekt mit Einschluss der ihm anhaftenden sinnlichen Empfindungsqualitäte
aber unter Ausschluss aller Entstellungen, Verzerrungen, perspektivischen Projektione
und Sinnestäuschungen, die durch die Zufälligkeiten der Entfernung, Stellung, B
leuchtung, Spiegelung, Lichtbrechung, Sinnesorganisation u. s. w. bedingt sind.

des intelligiblen Affizierens und des transcendenten oder metaphysischen Dinges an sich sind.

Wir können die ersteren für unser Denken nicht entbehren, weil uns bei dem Versuch, die letzteren zu denken, alles Denken ausgeht; um das Affizieren überhaupt noch irgendwie vorstellen zu können, müssen wir uns an unsere gedankliche Umbildung des sinnlichen Wahrnehmungsobjekts, d. h. »das Phänomen eines Phänomens« halten, immer dessen eingedenk, dass wir dabei etwas Falsches denken und uns bloss an ein Surrogat des undenkbaren Wirklichen klammern. Illusion ist dieses surrogative Denken, sofern es mit unanwendbaren Bestimmungen (wie Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Bewegung) behaftet ist; aber Wahrheit ist es, sofern es auf ein dieser Bestimmungen ermangelndes transcendentes Korrelat repräsentativ hindeutet. Völlig wahrheitslose Illusion wäre es nur dann, wenn es bloss eine täuschende Einrichtung unseres Verstandes wäre, dass wir die empirischen Dinge (an sich) als uns affizierend anschauen müssten, obwohl keinerlei uns wirklich affizierendes transcendentes Korrelat ihnen entspräche. Dies ist erst der Standpunkt Becks und seiner Nachfolger; Kant aber hält an dem transcendenten Affiziertwerden durch das transcendente Ding an sich eben darum so zäh fest, weil er nicht in den absoluten Illusionismus und Agnostizismus hineinstürzen will. —

Substanz ist das Beharrliche im zeitlichen Wechsel der Accidentien. Die phänomenale Substanz zeigt nur relativ beharrliche Verhältnisse der Erscheinung und fällt mit der phänomenalen Materie oder dem sinnlichen Stoff zusammen, aus dem die phänomenalen Dinge oder Vorstellungsobjekte bestehen. Substanz im eigentlichen Sinne kann aber nur das durch alle Zeit Beharrliche, oder das Substrat eines immerwährenden Daseins, oder das unentständliche und unvergängliche Sein heissen. Dies ist erst die intelligible Substanz, die von Gott geschaffene Welt der geistigen Monaden und atomistisch gegliederten materia noumenon. Die phänomenalen Substanzen sind nur für »Vorstellungsarten (Bewusstseinsrepräsentanten) eines unbekannten (transcendenten) Gegenstandes« zu halten. Auch die materia phaenomenon ist danach nur eine subjektive Vorstellungsart, ein sinnliches Surrogat der uns unbekannten materia noumenon, und die bewegenden Kräfte in der subjektiven Erscheinungswelt bloss Spiegelbilder

der übersinnlichen Kraftsubjekte im und fürs Bewusstsein. Denn Kraft im intelligiblen Sinne ist das absolut beharrliche Subjekt der dynamischen Aktion oder die Substanz; die materia noumenon aber ist nichts als die Gesamtheit dieser substantiellen Kraftsubjekte.

Die erste »Analogie der Erfahrung« besagt, dass alle Erscheinungen beharrliche Substanz und wechselnde Accidentien enthalten, und dass erstere in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird. Ob ich relativ beharrliche und wechselnde unter meinen subjektiven Erscheinungen vorfinde oder nicht, kann mich nur die Erfahrung lehren. Dass die Substanz als unvergängliche nicht weniger, und als unentständliche nicht mehr werden kann, sind leere Tautologien, aber keine synthetischen Urteile. Für die phänomenale, bloss zeitweilig beharrliche Substanz und Materie gilt natürlich die Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit nicht, sondern nur für die intelligible Substanz und Materie; diese letztere aber ist nicht mehr »das Bewegliche im Raume«, sondern die Summe der unräumlichen Kraftsubjekte in ihrer zeitlosen Wechselwirkung. Sofern er die Unvermehrbarkeit und Unverminderbarkeit des Beweglichen im Raume (d. h. des sinnlichen Stoffes) behauptet, ist also dieser Grundsatz geradezu eine formell falsche Folgerung aus den Kantschen Voraussetzungen, die durch Vertauschung der materia phaenomenon und materia noumenon zustande gekommen ist.

Da auch die »Postulate des empirischen Denkens« nur die Kantschen Definitionen des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen als Postulate hinstellen, so stellen sich alle »Grundsätze des reinen Verstandes« keineswegs als synthetische Urteile a priori heraus, sondern teils als analytische, oder gar identische Urteile, die bloss die einmal angenommenen Begriffsdefinitionen analysieren oder mit anderen Worten wiederholen, teils als aposteriorische Konstatierung empirischer Thatsachen, teils als induktive hypothetische Schlussfolgerungen aus der Erfahrung von blosser Wahrscheinlichkeit. Damit werden alle Beispiele synthetischer Urteile a priori, die Kant für die metaphysische Erkenntnis beizubringen versucht, ebenso hinfällig, wie seine Beispiele auf dem Gebiet der mathematischen Erkenntnis. Damit fällt aber die ganze Grundlage des Urteilsapriorismus, auf welche Kant seine erkenntnistheoretische Fragestellung stützt. Zugleich zeigen die

Erörterungen über die Kausalität und Substantialität, wie die für das transcendente Gebiet richtigen Grundsätze ihren guten Sinn und ihre Berechtigung verlieren, wenn sie auf das immanente Gebiet übertragen werden. —

So erscheint denn auch Kants Bestreben, eine reine Naturwissenschaft a priori zu konstruieren, als verfehlt. Freilich kann man die reine Bewegungslehre oder »Phoronomie« a priori konstruieren, sofern sie eine bloss formale Geltung hat; ob aber etwas Wirkliches vorhanden ist, das diesen Gesetzen gemäss sich bewegt, kann nur die Erfahrung lehren. Ebenso kann man die Phoronomie auf den Begriff träger Massen a priori anwenden und so die »Mechanik« aufbauen; aber ob es etwas giebt, das diesem Begriffe entspricht, und ob es den a priori konstruierten Gesetzen gehorcht, ist nur aus der Erfahrung zu entnehmen. Endlich kann man drittens eine »Dynamik« a priori konstruieren, indem man die Voraussetzung macht, dass die beweglichen trägen Massen im Raume bewegende Kräfte von bestimmter Gesetzmässigkeit haben; aber ob es solche Kräfte von solcher Gesetzmässigkeit giebt, ist wiederum nur durch die Erfahrung zu konstatieren.

Genau betrachtet zeigt die direkte Erfahrung im Bewusstseinsinhalt wohl Bewegliches, aber keine trägen Massen und noch weniger Kräfte, und das Bewegliche bewegt sich im subjektiv idealen Erscheinungsraum entweder anscheinend gesetzlos, oder doch nach anderen Gesetzen, als die Phoronomie fordert. Nur die mittelbare Erfahrung, d. h. die hypothetisch erschlossenen Dinge an sich im objektiv realen Raum, bietet die verlangten Voraussetzungen und Übereinstimmungen dar, zeigt aber wieder bloss Wahrscheinlichkeit und nicht apodiktische Gewissheit. Kant befindet sich in einer offenbaren Täuschung, wenn er glaubt, dass seine naturphilosophischen Spekulationen über die atomistisch-dynamische Konstitution der Materie etwas anderes seien, als Hypothesen auf Grund der Erfahrung; die Abweichungen seiner Ergebnisse in der »Dynamik« der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« und in dem unvollendet nachgelassenen Werk hätte genügen sollen, ihn zu überzeugen, dass seine Aufstellungen nicht apodiktische Gewissheit haben können. Letzteres Werk zeigt einen Fortschritt darin, dass es die Wärme nicht mehr als Stoff, sondern als undulatorische Molekular-

bewegung auffasst und nicht bloss bei der Anziehung, sondern auch bei der Abstossung eine Fernwirkung gelten lässt, einen Rückschritt darin, dass es wieder neben den Atomkräften eine ungegliederte, gestaltlose, stetige Urmaterie einführt. —

Vernunftbegriffe oder Ideen sind bis zum Unbedingten erweiterte Verstandesbegriffe und geben mannigfachen Erkenntnissen des Verstandes Einheit, wie die Verstandesbegriffe den Anschauungen; denn die Vernunft geht auf Begriffe und Urteile, wie der Verstand auf Anschauungen. Die Vernunft oder das Vermögen der Schlüsse und der Verstand oder das Vermögen der Begriffe und Regeln werden durch die Urteilskraft oder das Vermögen der Subsumtion mit einander verbunden und unterscheiden sich nur dadurch, was und worunter es subsumiert wird. Der Begriff des Unbedingten soll die Zusammenfassung der drei Begriffe Gott, Welt und Seele sein, obwohl nur ersterer im eigentlichen Sinne und in jeder Hinsicht so heissen kann. Der geschichtliche Gegensatz der Ansichten über Gott, Welt und Seele, die der Wolffsche Rationalismus und der englische Sensualismus vertreten, erscheint Kant als eine unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft selbst, die er in der Kosmologie antithetisch zu Antinomien durchbildet, in der Theologie und Psychologie aber nur als einseitigen Schein im Sinne des Rationalismus entwickelt, ohne die Ansichten des Sensualismus antithetisch gegenüberzustellen. Überall geht seine Absicht dahin, zu zeigen, dass der Begriff des Unbedingten nur dann ohne Widerspruch denkbar sei, wenn man sich auf den Boden des transcendentalen Idealismus stelle. Thatsächlich zeigen aber seine Darlegungen nicht das, was er mit ihnen beabsichtigt, sondern dass gar keine Widersprüche vorhanden sind und ihr falscher Schein aus Verwechselungen verschiedener Bedeutungen gleicher Worte entspringt. Psychologisch interessant ist nur, dass er trotzdem den Glauben an wirklich vorhandene Widersprüche festhielt. —

Das Ich zerfällt in ein phänomenales und ein intelligibles Ich; ersteres setzt sich aus der logischen Form des Bewusstseins und dem realen Gefühlsinhalt des Daseins zusammen, letzteres ist dagegen das innere Ding an sich oder das transcendente Subjekt, das dem Erscheinungsich als transcendentes Korrelat korrespondiert, und auf welches bezogen dieses »transcendentales

Subjekt« heisst. Die Form des Bewusstseins ist einfach wegen ihrer Leerheit, und ihre Identität mit sich darf nicht über die Zeiten hinaus ausgedehnt werden, in denen sie erfahrungsmässig bestanden hat. Hält man ihre bloss logische Einheit für eine metaphysische, so begeht man »die Subreption des hypostasierten Bewusstseins«. Das Erscheinungsich als Einheit des formalen und inhaltlichen Faktors ist selbst nur substantia phaenomenon, kann also auch nur die relative Beharrlichkeit dieser beanspruchen. Das transcendente Subjekt allein dürfen wir als absolut beharrliche substantia noumenon denken; aber wir können nicht wissen, erstens ob dieses transcendente Subjekt noch substantiell verschieden sei von dem transcendenten Objekt oder Ding an sich unserer äusseren Vorstellungsobjekte (also auch von anderen Individuen), und zweitens ob es in seiner Fortdauer über den Tod hinaus als selbstbewusster und bewusster Geist oder als bewusstlose Substanz fortdaure. Diese Kantsche Kritik der Unsterblichkeitsbeweise aus der Substantialität des Ich besteht in Kraft ganz unabhängig davon, ob sein transcendentaler Idealismus richtig ist, denn sie selbst steht mit der Annahme eines transcendenten Subjekts hinter dem Erscheinungsich auf transcendentalrealistischem Boden. —

Die erste Antinomie handelt davon, ob die materielle Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht endlich oder unendlich sei. Die Thesis behauptet, die aktuelle Nichtunendlichkeit der transcendent realen Welt, die Antithesis die potentielle Unendlichkeit der subjektiv idealen Erscheinungswelt; beide haben recht in ihren Behauptungen, unrecht in ihrer gegenseitigen Bekämpfung, weil sie mit verschiedenen Subjekten und Prädikaten operieren. Kants Lösung fasst nur die berechtigten Seiten beider Behauptungen zusammen, beschränkt sie aber auf die subjektiv ideale Erscheinungswelt, weil ihr die Raumzeitlichkeit der transcendentrealen Welt für ausgeschlossen gilt. Dass diese Antinomie einen indirekten Beweis liefern könne für die blosse Subjektivität der Anschauungsformen, ist hiernach ganz ausgeschlossen.

Die zweite Antinomie dreht sich darum, ob die Materie aus einfachen Bestandteilen bestehe, oder ob es nichts Einfaches in der Welt gebe. Die Thesis behauptet die Unzusammengesetztheit der immateriellen, unräumlichen Substanzen, welche die transcendentreale Materie konstituieren, die Antithesis, dass in dem

sinnlichen Stoff als subjektiv idealer Erscheinung nichts Unteilbares vorkomme. Beide operieren also mit verschiedenen Subjekten und verschiedenen Prädikaten, und der Schein eines Widerspruchs entspringt nur daraus, dass sie gleiche Worte (Materie und einfach) zur Bezeichnung der verschiedenen Subjekte und Prädikate benutzen. Beide haben recht in ihren Behauptungen und unrecht in ihrer gegenseitigen Bekämpfung, wie Kant in seiner Lösung feststellt. Wenn aber der transcendentale Idealismus richtig ist, so ist das Subjekt der Thesis eine blosse Fiktion, die nicht mehr Materie genannt werden kann, und die Antithesis bleibt allein in Kraft.

Die dritte und vierte Antinomie behandeln die Frage, ob es ausser dem Bedingten auch ein Unbedingtes giebt oder nicht, und zwar fasst die dritte Antinomie das Unbedingte als die freie Veränderung im Gegensatz zur Naturgesetzmässigkeit, während die vierte Antinomie es als das schlechthin notwendige Wesen im Gegensatz zum Zufälligen (contingens) betrachtet. Die Thesis der dritten Antinomie hat darin recht, dass es in einer zeitlich endlichen Welt eine freie Initiative geben müsse, die Antithesis darin, dass innerhalb der Reihe der Erscheinungen nichts frei, sondern alles naturgesetzmässig bedingt sei. Die Thesis hat darin Unrecht, die Freiheit von der Initiative des Absoluten, mit welcher erst der Prozess beginnt, auf das Handeln der vielen Individuen innerhalb des Prozesses zu übertragen, durch welche die Naturgesetzmässigkeit aufgehoben würde, die Antithesis darin, auf Grund einer aktuellen zeitlichen Unendlichkeit ein Anfangsglied in der Kette des Geschehens zu leugnen. Da Kant ein Anfangsglied des Prozesses leugnet, müsste er auch die freie Initiative des Absoluten leugnen; für diese interessiert er sich aber gar nicht, sondern nur für die Freiheit der vielen Individuen, gegen welche die Kritik der Thesis in voller Kraft bleibt.

Die vierte Antinomie ist für uns völlig veraltet, weil wir weder den Begriff eines schlechthin Notwendigen, noch sein Gegenteil mehr zugeben können. Ersterer wäre ein Rückfall in dem überwundenen ontologischen Beweis a priori; ohne diesen Begriff als Gegensatz kann aber auch das gesetzmässig Notwendige des Weltlaufs nicht mehr als »zufällig« bezeichnet werden. Ein unbedingtes Wesen kann nicht innerhalb der Reihe des Geschehens gesucht werden, sondern nur ausserhalb als metaphysisch

transcendentes Wesen, was sonderbarer Weise sowohl von dem Vertreter der Thesis, als von dem der Antithesis geleugnet wird. »Schlechthin notwendig« scheint aber ein ganz unpassendes Prädikat für ein solches Wesen.

Sämtliche Beweise der Thesen setzen den transcendentalen Realismus, sämtliche Beweise der Antithesen den transcendentalen Idealismus voraus. Die Thesen der beiden ersten Antinomien beziehen sich auf das erkenntnistheoretisch Transcendente, die der beiden letzten auf das metaphysisch Transcendente. Die Antithesen der beiden ersten Antinomien gehen demgemäss auf das erkenntnistheoretisch Immanente, die der beiden letzten auf das metaphysisch Immanente. Als Metaphysiker, Moralphilosoph und dynamistischer Naturphilosoph steht Kant auf dem Boden der Thesen, als Erkenntnistheoretiker auf dem der Antithesen; in ersterer Eigenschaft fühlt er sich zum Wolffschen Rationalismus, in letzterer zum englischen Phänomenalismus hingezogen. In den beiden ersten Antinomien überwiegen bei ihm die erkenntnistheoretischen, in den beiden letzten die metaphysischen Interessen. Der unausgeglichene Widerstreit zwischen phänomenalistischer Erkenntnistheorie und rationalistischer Metaphysik in seinem Denken erscheint ihm nicht als Widerstreit zwischen Erkenntnistheorie und Metaphysik, sondern als Widerstreit der Metaphysik mit sich selbst durch Spaltung in sensualistischen Empirismus und Rationalismus. —

Kants rationale Theologie bleibt völlig in der Scholastik stecken, indem er zwei gleich wertlose und hohle Schulbegriffe mit einander verknüpft, den des allerrealsten Wesens (ens realissimum) und den des schlechthin notwendigen Wesens, oder den Inbegriff aller positiven ursprünglichen Prädikate oder Vollkommenheiten und den Begriff, dessen Denknotwendigkeit eine unbedingte sein soll. Nun sind aber die Prädikate, die nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten dem Absoluten zukommen, meist bloss negativ (z. B. nichtblau, nichtspitzwinklig), und von den positiven wissen wir nicht, inwieweit sie ursprünglich und mit einander vereinbar (reell kompossibel) sind. Notwendigkeit ist immer nur eine logisch bedingte, und ein unbedingt Notwendiges ist selbst schon ein sich widersprechender Begriff. Die Verschmelzung beider Begriffe ist deshalb nicht, wie Kant meint, ein »transcendentales Ideal«, sondern eine völlig verunglückte

Konzeption. Dass diese Konzeption niemals durch apriorisches Denken vom blossen Gedachtsein zum Sein hinüberführen kann, erkennt auch Kant an, schreibt ihm aber trotzdem eine wenigstens problematische Gültigkeit als Idee zu. Dass durch Erfahrung ein reales Objekt zu dieser Idee unmittelbar gegeben werde, ist unmöglich; ein mittelbarer Anschluss an Erfahrung wäre nach Kant philosophisch wertlos.

Gleichwohl versucht Kant solchen mittelbaren Anschluss durch den Rückschluss von der empirisch gegebenen Existenz irgend welchen Etwas auf die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens. Er erkennt an, dass dieser Rückschluss von einem völlig unbestimmten Bedingten auch nur ein völlig unbestimmtes Unbedingtes liefert, glaubt aber, diesem die fehlende Bestimmtheit durch das transcendentale Ideal verschaffen zu können. Er sucht also den gewöhnlichen ontologischen Beweis a priori mit dem ontologischen Beweis a posteriori, den er den kosmologischen nennt, zu verschmelzen, verkennt aber, dass der letztere nur eine Hypothese liefert, also nicht auf Apriorität und apodiktische Gewissheit Anspruch machen kann. Bei dem teleologischen Beweise, den Kant den physikotheologischen nennt, erkennt er dagegen den hypothetischen Charakter ausdrücklich an, durch den er für ihn aus der wissenschaftlichen Philosophie ausscheidet und auf bloss popularphilosophische Bedeutung zurückgeführt wird.

Kants moralischer Beweis ruht auf drei Voraussetzungen: 1) es ist schlechthin notwendig, dass ich sittlich handle; 2) die Vernunft als solche hat keine motivierende Kraft, sondern bedarf eines hinzukommenden Motivs, um das sittliche Handeln zu verwirklichen; 3) dieses hinzukommende Motiv ist allein in einem jenseitigen Ausgleich von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit zu finden. Daraus folgt dann die moralische Notwendigkeit eines diesen Ausgleich herstellenden Gottes, obwohl die theoretische Einsicht durch diese moralische Notwendigkeit nicht erweitert werden soll. Nun lehrt aber Kant selbst, dass der Widerstreit von Tugend und Glückseligkeit in diesem Leben nicht aufhören darf, wenn nicht die Reinheit der Tugend zerstört werden soll, und erkennt im Jahre 1791 an, dass alle Versuche einer Theodicee, auch der auf die jenseitige Harmonisierung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit gestützte, misslungen seien. Danach fällt sein

moralischer Beweis schon durch die Unhaltbarkeit der dritten Voraussetzung, so dass es nicht erst der Prüfung der beiden ersten bedarf.

Gottes Eigenschaften sind Intelligenz und Wille, aber unter Abstreifung alles Anthropomorphischen von diesen Begriffen. Seine Intelligenz ist demnach nicht sinnlich, abstrakt und diskursiv, sondern intuitiv, d. h. er erkennt die Teile aus dem Ganzen mittelst anschaulicher Ideen. Sein Wille ist in seiner Zufriedenheit nicht abhängig von der Existenz irgend eines anderen Gegenstandes, auch nicht von der Glückseligkeit anderer Wesen, und setzt oder schafft das, was seine Intelligenz schaut, aber nicht als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich oder positive Noumena. Gott ist intelligible Substanz und setzt oder schafft als ausserweltliche Ursache durch sein schauendes Wollen intelligible Substanzen; diese erst setzen als innerweltliche Ursachen die subjektiv idealen sinnlichen Erscheinungswelten. Den Unsterblichkeitsglauben seiner zweiten Periode, nach welchem die Seelen der Verstorbenen fortfahren, ein Geisterreich mit zeitlichen Erscheinungswelten, aber ohne Räumlichkeit, zu bilden, hält Kant auch in seiner dritten Periode fest, schreibt ihm aber keine apodiktische Gewissheit und darum keine wissenschaftliche philosophische Gültigkeit mehr zu. —

Seele (Ich), Welt und Gott sind offenbar weder Vernunftbegriffe noch Kategorien, sondern hypothetische Kombinationsbegriffe. Der Begriff des Unbedingten ist mit Unrecht auf die beiden ersteren angewendet und passt nur auf den letzten. Die Unbedingtheit kann verstanden werden als Unbedingtheit des Wesens, d. h. als Absolutheit oder Negation der Relativität, oder als Unbedingtheit der Bethätigung, d. h. als Freiheit oder Negation der kausalen Bedingtheit, oder als Unbedingtheit der Subsistenz, d. h. als Substantialität. Im ersten Falle zeigt sie eine Vereinigung der Kategorien Negation und Relation, im zweiten eine solche von Negation und Kausalität, im dritten Falle deckt sie sich mit der Kategorie der Substantialität. In allen drei Fällen haben wir es nur mit den schon bekannten Kategorien zu thun, nicht mit neu hinzutretenden. Es scheint demnach ungerechtfertigt, Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterscheiden. Kant selbst lehrt, dass die Vernunftbegriffe nur die transcendental gebrauchten Verstandesbegriffe sind, also nichts neues darbieten.

Er unterscheidet nur darum Verstand und Vernunft, Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe, weil er die ersteren auf die unmittelbare Erfahrung beschränkt, die letzteren über alle Erfahrung hinausgreifen lässt.

Erstere verhelfen zu keiner Erkenntnis, weil sie die unmittelbare Erfahrung nicht überschreiten dürfen, letztere, weil sie nicht an die Erfahrung anknüpfen dürfen. Beide Verbote sind gleich unberechtigt; sie sind es, durch die Kant trotz alles Ringens nach Erkenntnis im Agnostizismus stecken bleibt. Denn das Gebiet der Erkenntnis fängt gerade erst da an, wo man sich durch transcendentalen Kategoriengebrauch über die unmittelbare Erfahrung erhebt, und hat da sein Ende, wo man sich vom empirischen Boden ganz losreisst, auch auf die mittelbare Anknüpfung an die Erfahrung verzichtet und das Denken auf eigene Hand ins Bodenlose ausschweifen lässt. Das Transcendente, um dessen Erkennbarkeit allein es sich handelt, spaltet sich bei Kant in ein solches, dessen Existenz feststeht, von dessen Beschaffenheit aber gar nichts mehr erkennbar ist (das Ding an sich), und in ein solches, dessen Beschaffenheit von der Vernunft a priori bestimmt wird, dessen Existenz aber völlig problematisch bleibt (die Vernunftideen). Ein »Dass« ohne »Was« kann aber ebensowenig Erkenntnis heissen, wie ein »Was« ohne »Dass«, oder wie die Vereinigung beider Abstraktionen. So wie man jene negativ dogmatischen Verbote Kants missachtet, gelangt man zu einer wirklichen Erkenntnis des Transcendenten, die »Dass« und »Was« zugleich bietet, aber freilich in Kants Augen wertlos ist, weil sie nur Wahrscheinlichkeit und keine apodiktische Gewissheit besitzt.

Kants Philosophie in seiner dritten Periode stellt eine Rückzugsposition des apriorischen Rationalismus dar, der das Feld der theoretischen Metaphysik dem Agnostizismus preisgiebt, aber das der praktischen Philosophie oder Moral zu behaupten sucht. Diese Halbheit findet ihren Ausdruck einerseits in dem Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien auf theoretischem Gebiet und seiner Zulassung in praktischer Hinsicht, andererseits in der Leugnung der konstitutiven und Zulassung der regulativen Gültigkeit der so erreichten Begriffe und Grundsätze. Die dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes, die Ideen und später auch der Zweck, sollen in theoretischer Hinsicht nur eine Negativlehre oder einschränkende Disziplin der reinen Vernunft, in prak-

tischer Hinsicht aber einen positiven Kanon der reinen Vernunft bilden, und in beiderlei Hinsicht (negativ beziehungsweise positiv) regulativ wirken. Dagegen sollen sie keinen positiven Beitrag zum Aufbau und der Erweiterung unserer Erkenntnis liefern, also theoretisch nicht konstitutiv sein, obwohl sie den unzerstörbaren Schein mit sich führen, dass sie dies doch seien.

Diese Konstruktion erscheint äusserst erkünstelt. Was wir für gewiss oder auch nur für wahrscheinlich halten, wird naturgemäss motivatorisch regulativen Einfluss auf uns gewinnen; wenn aber jemand etwas als eine völlig problematische leere Möglichkeit durchschaut und doch zum Princip seines Handelns nimmt, so ist er kein vernünftiger Mensch mehr, sondern ein Narr. Wenn die regulativen Principien mit dem unzerstörbaren, aber falschen Schein behaftet sind, theoretisch konstitutiv zu sein, d. h. positive Wahrheiten zu liefern, so können sie durch diesen Schein allerdings auch praktisch regulativ wirken. Aber die Kritik, die das Illusorische dieses Scheines enthüllt, weist damit auch zugleich ihren Anspruch darauf, regulative Principien zu sein, als einen rein illusorischen und völlig unbegründeten nach. Wenn sie kraft der Unzerstörbarkeit dieses falschen Scheines thatsächlich fortfahren sollten, uns zu regulieren, so müsste doch die Kritik sich darüber klar sein, dass wir dabei durch die illusorische Beschaffenheit unserer Geistesorganisation zu Narren gehalten werden. —

In der Kategorienlehre der zweiten und dritten Periode Kants fehlt gänzlich die Kategorie der Finalität, die unter den Kategorien der Relation neben der Substantialität und Kausalität an Stelle der Wechselwirkung ihren rechten Platz finden würde. Indem Kant das bisher Versäumte nachholt, erringt er einen höheren Standpunkt, als er bisher eingenommen hatte, und tritt damit in seine vierte Periode ein, die durch die Kritik der Urteilskraft gekennzeichnet ist. Leider fehlte es ihm an Frische und Kraft, aus diesem höheren Gesichtspunkt seine früheren Werke noch einmal neu zu bearbeiten; er begnügte sich deshalb mit einer Zuthat, die doch nur ein Flickwerk werden konnte.

Der Zweck ist nach Kant ein Princip mehr, die Naturerscheinungen unter Regeln zu bringen, und kann nicht aus der Erfahrung gezogen werden; d. h. er ist eine apriorische Kategorie. Für das Kennenlernen und Erklären wenigstens der organisierten Wesen ist er unentbehrlich und verdient deshalb den Namen

einer Kategorie immer noch in objektiverem Sinne, als die Kategorien der Modalität. Unter den Vernunftbegriffen schliesst er sich am nächsten an den der Freiheit an, die Kant als das Vermögen, nach Zwecken zu handeln, oder als teleologische Vernunftkausalität definiert; die Verwandtschaft wäre noch enger, wenn Kant nicht die sittliche Selbstbestimmung rein formalistisch auffasste und alle inhaltlichen teleologischen Rücksichten von ihr ausschlösse. Soweit die Finalität sich auf bedingte Naturzwecke (Organismen) bezieht, ist sie eine Kategorie des Verstandes; soweit sie sich auf den unbedingten Endzweck der Natur und Vernunft richtet, ist sie eine Kategorie der Vernunft. Hiernach sollte man meinen, dass Kant konsequenter Weise der Finalität konstitutive Gültigkeit, ebenso wie den Verstandesbegriffen, zuschreiben müsste, insoweit sie sich gleich diesen auf bedingte Zwecke richtet, dagegen ebenso wie den Vernunftbegriffen bloss regulative Gültigkeit, soweit sie sich auf den unbedingten Zweck oder absoluten Endzweck der Welt richtet. Das thut aber Kant inkonsequenter Weise nicht, sondern rückt den Zweck in Bezug auf seine Gültigkeit ganz in die Reihe der Vernunftbegriffe, auch da, wo er sich auf Bedingtes und Endliches bezieht. Er behauptet, dass er immer nur regulative Gültigkeit habe, aber gleich den Vernunftbegriffen immer den falschen Schein konstitutiver Gültigkeit mit sich führe.

Die Finalität ist nun aber nach Kant weder eine Äusserung des Verstandes noch der Vernunft, sondern der Urteilskraft, welche das Verbindungsglied zwischen beiden darstellt, oder das übergreifende Vermögen, dessen Bethätigung sich erst je nach der Bedingtheit oder Unbedingtheit ihres Gegenstandes in Verstand und Vernunft differenziert. So ist die Urteilskraft mit ihrer Kategorie der Finalität zugleich das Bindeglied der Naturgesetzlichkeit und der sittlichen Weltordnung, oder der sinnlichen und übersinnlichen Welt, oder des Reiches der mechanischen Notwendigkeit und der geistigen Freiheit. Die Kluft zwischen beiden erscheint Kant darum so gross, weil er die übersinnliche Seite der Natur und die sinnliche Bedingtheit des sittlichen Handelns übersieht, weil er die Natur der subjektiven Erscheinungswelt verselbständigt und die geistige Sittlichkeit von ihrem phänomenalen Mutterboden losreisst. Wäre diese Absonderung richtig, so wäre die Kluft selbst durch die Finalität nicht zu überbrücken;

denn diese kann nur die reale Gesetzmässigkeit der übersinnlich transcendenten Natur mit der sittlichen Weltordnung vermitteln.

Das Ringen um die Kategorie der Substantialität und Kausalität, das bis dahin den Hauptinhalt der Geschichte der Philosophie ausgemacht hatte, tritt nun zurück hinter dasjenige um die Kategorie der Finalität. Kant zuerst fasst den kühnen Gedanken, dass es nichts anderes als die Kategorie der Finalität sei, durch welche in vorbewusster Weise die allgemeinen formallogischen Naturgesetze zu dem System der besonderen Naturgesetze spezifiziert werden, dass, mit anderen Worten, die Finalität das Princip der Spezifikation sei. Allerdings versteht Kant diesen Spezifikationsprozess der Naturgesetze noch wesentlich als einen subjektiv idealen, lediglich im vorbewussten individuellen Geistesleben des einzelnen Menschen sich abspielenden, und die Schellingsche Naturphilosophie ist ganz und gar die Ausführung dieses Gedankens. Er bedarf der Berichtigung, dass diese unbewusste teleologische Spezifikation sich nur im absoluten Denken, also in einer durchaus supraindividuellen, transcendenten Sphäre vollziehen kann, ebenso wie die Determination der Zeitverhältnisse durch die Kausalität erst durch die Verlegung ihres Schauplatzes aus dem individuellen ins absolute Denken zur Wahrheit wird. Zu dieser Berichtigung gelangte aber die Naturphilosophie mit der Zeit ganz von selbst, indem sie gerade die Fesseln des erkenntnistheoretischen subjektiven Idealismus sprengte und ihn in einen metaphysischen absoluten Idealismus umwandelte. Kant wird für immer das Verdienst behalten, als der erste darauf hingewiesen zu haben, dass die Finalität die höchste aller Kategorien des Weltprozesses ist, durch die allein die Einheit der natürlichen und sittlichen Weltordnung verständlich wird.

Kant fasst die schöne Kunst und die zweckmässige Organisation der Natur unter dem Ausdruck Technicism zusammen; so kommt es, dass er die organische Naturphilosophie mit der Ästhetik in ein Buch vereinigt, zumal er den Begriff des Schönen auf eine bloss eingebildete und im Objekte gar nicht vorhandene Zweckmässigkeit stützt. Die teleologische Urteilskraft ist entweder bestimmend, wenn sie in deduktiver Weise von oben herunter aus einem apodiktisch gewissen Allgemeinen das Besondere mit logischer Gewissheit ableitet; oder sie ist reflektierend, wenn sie in induktiver Weise von unten hinauf aus

dem Besonderen über die mögliche Beschaffenheit des Allgemeinen Betrachtungen anstellt. Die reflektierende Urteilskraft könnte Wahrscheinlichkeiten liefern, aber diese verachtet Kant nun einmal schlechterdings; vom Standpunkt des apriorischen Rationalismus kann der Induktion nur die Bedeutung einer schlechthin problematischen Reflexion beigemessen werden, durch welche über die Beschaffenheit des Objekts gar nichts ausgemacht wird. Da es nun auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis offenbar keine allgemeinen Obersätze giebt, aus denen teleologische Deduktionen des Besonderen möglich wären, sondern alle teleologischen Deduktionen sich auf induktiv gewonnene Obersätze stützen müssen, so bleibt natürlich für die Finalität auf theoretischem Gebiet keine konstitutive Bedeutung übrig. Es ist aber wohl zu beachten, dass dies nur richtig ist, wenn Erkenntnis mit apodiktisch gewisser Erkenntnis a priori gleichgesetzt und alle bloss wahrscheinliche, induktive Erkenntnis verächtlich beiseite geschoben wird. —

Hiernach ist zu ermessen, was von der so oft wiederholten Behauptung zu halten ist, dass Kant die Unbrauchbarkeit der Finalität als Erkenntnisprincip ein für allemal nachgewiesen habe. Kant betrachtet Mechanismus und Teleologie zunächst als gleichberechtigte Principien, die beide gleichermassen entweder bloss regulativ oder bloss konstitutiv sein müssen. In der Physik allerdings ist der Mechanismus alleiniges Erklärungsprincip und die Teleologie bloss heuristisches Hilfsprincip; in der Metaphysik aber kehrt sich das Verhältnis um. Hier ist nach Kant der Mechanismus der Teleologie untergeordnet, wie das mechanische Mittel dem beabsichtigten Zweck; der Mechanismus ist hier ein bloss vorläufiges, untergeordnetes Erklärungsverfahren, über dem sich die Teleologie als das höhere endgültige Verständnis des Zusammenhanges erheben muss. Bloss regulativ sind beide, ebenso wie beide bloss subjektive Gültigkeit haben und uns nichts über die Beschaffenheit der Dinge an sich lehren können. Die antiteleologischen Anhänger der mechanistischen Weltanschauung sehen an Kant nur das, was ihnen passt, aber nicht, dass sie mit in die Luft fliegen, wenn er recht hat, und dass die Begründung für beides bei Kant mit einander steht und fällt.

Die Wolffsche Schule hatte das Zweckmässige in der Natur nur als das für die beschränkten Zwecke des menschlichen Be-

wusstseins Dienliche und Nützliche aufgefasst; von diesem banausischen Utilitarismus befreit Kant die Teleologie, indem er die Naturzweckmässigkeit nur als innere gelten lässt. Innere Zweckmässigkeit findet Kant da, wo die Teile ihrem Dasein und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, und wo das Ganze sich durch Wechselwirkung seiner Teile erhält. Solche Teile eines Ganzen sind die Organe eines Organismus; der Organismus ist die reale Wirkung und die ideale Ursache seiner selbst. Auch die Natur als Ganzes ist ein Organismus oder ein »System nach der Regel der Zwecke«; aber Kant verkennt die Zwischenglieder zwischen dem Naturganzen und den Einzelindividuen, weil ihm die Relativität des Individualitätsbegriffes und der schon von Spinoza und Leibniz durchschaute Stufenbau der ineinander geschachtelten Individualitäten fremd ist. Er übersieht deshalb auch, dass dieselben Beziehungen zwischen mehreren Individuen niederer Ordnung, die für diese Individuen äussere sind, für die sie umspannende Individualitätsstufe zur inneren Beziehung wird und deshalb unter den Begriff der inneren Zweckmässigkeit fallen kann. Nur in Bezug auf die Natur als Ganzes lässt er die innere Zweckmässigkeit aller Teile gelten, sofern sie als Glieder der einheitlichen Gesamtnatur betrachtet werden.

Die Hoffnung der Materialisten und Mechanisten, jemals durch bloss mechanische Erklärungen auch nur die Entstehung eines Grashalms erklären zu können, nennt Kant ungereimt, weil es unmöglich ist, den blinden Zufall zum Erklärungsgrunde des Zweckmässigen zu machen, oder die Einheit des Organischen aus den äusserlichen Beziehungen eines Aggregates von substantiell getrennten materiellen Elementen abzuleiten, gleichviel ob man diese im Sinne des Materialismus für leblos, oder im Sinne des Hylozoismus für lebendig hält. Dies ist Kants eigentliche Meinung; der Analogie zu Liebe konstruiert er aber auch hier eine Antinomie. Die Thesis behauptet mit Recht, dass alles vermittelst mechanischer Gesetzmässigkeit zustande kommt und nichts ohne sie, die Antithesis, dass einiges nur unter Mitwirkung noch anderer Principien zustande komme. Beides widerspricht sich gar nicht, sondern macht erst vereint die volle Wahrheit aus. Die Thesis hat aber unrecht, wenn sie die bloss mechanische Gesetzmässigkeit allein überall für ausreichend erklärt, und nur

mit dieser falschen Behauptung steht sie mit der Antithesis im Widerspruch. Wäre bei richtiger Deutung der absichtlich unklar gefassten Thesis ein Widerspruch vorhanden, so würde er durch Beschränkung beider Seiten auf bloss regulative Gültigkeit nicht gehoben, sondern nur aus der Aussenwelt in die Organisation unseres Geistes hinübergeschoben, also noch verschärft. Da kein Widerspruch vorhanden ist, so kann auch aus ihm nichts gegen die konstitutive Gültigkeit beider Seiten gefolgert werden. Kant selbst kehrt sich an sein Verbot eines konstitutiven Gebrauchs der Finalität ebensowenig, wie an sein Verbot eines transcendentalen Gebrauchs der Kausalität und Substantialität.

Wenn nun auch Mechanismus und Teleologie einander nicht widersprechen, so bleiben sie doch für unseren Verstand disparate Betrachtungsweisen, die nicht gleichzeitig, sondern nur nach einander anzuwenden sind, und von denen keine in die andere übergreifen darf. Ihre Vereinigung in einem Zeitpunkt ist, obwohl nicht widersprechend, doch thatsächlich unvollziehbar in einem diskursiven, abbildlichen Verstande, für den Begriff und Anschauung, Mögliches und Wirkliches, Teile und Ganzes, Besonderes und Allgemeines, reale und ideale, kausale und finale Verknüpfung auseinanderfallen. Gäbe es einen intuitiven, urbildlichen Verstand, der alles ideell Gesetzte zugleich auch realisierte, oder eine intellektuelle Anschauung, die das schauend Gedachte eo ipso schüfe, dann läge für ihn kein Hindernis vor, auch Kausalität und Finalität ineinander zu denken. In der subjektiv phänomenalen Stoffwelt kann freilich ein solcher Verstand ebensowenig gesucht werden, wie in ihrem intelligiblen Korrelat, der Welt der dynamischen Atome und Individualgeister. Den Spinozismus, der gerade diesen Verstand seiner Substanz zuschreibt, kennt Kant so wenig, dass er glaubt, derselbe nehme dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand weg. Kant vermag sich einen solchen intuitiven Verstand nur in einem persönlichen Gott als ausserweltlichem Weltgrunde zu denken. In seiner zweiten Periode nimmt er ihn als gewiss an; in seiner dritten Periode wird dagegen die Existenz desselben völlig problematisch, weil er sie als apodiktisch gewiss nicht mehr aufrecht erhalten kann und als bloss wahrscheinlich missachtet. Die Idee des intuitiven Verstandes bleibt aber auch da noch bestehen als Princip der Vereinigung von Kausalität und Teleologie, und sie giebt die beste

Ausführung für die auf die moralischen Postulate gestützte Idee Gottes. —

Wenn irgendwo, so hätte Kant der Finalität eine bloss regulative Bedeutung da zuschreiben müssen, wo sie auf das Unbedingte angewendet wird, wo es sich um den absoluten Endzweck des Weltdaseins und Weltprozesses handelt; wenn irgendwo, wäre hier eine skeptische Selbstbescheidung und ein Verzicht auf den transcendentalen Gebrauch dieser Kategorie am Platze gewesen. Aber gerade über den Endzweck äussert Kant sich mit voller Entschiedenheit. Er lehnt es ab, ihn in der Glückseligkeit oder Selbstbespiegelung zu suchen, und findet ihn ausschliesslich in der Moralität der vernünftigen Geschöpfe. Diese sind bei dem durchaus formalistischen Charakter der Kantschen Moral bloss dazu da, sich formell korrekt zu benehmen in einer Welt, die nur dazu da ist, dass Geschöpfe sich formell korrekt in ihr benehmen können. Das Anstössige dieses leeren Zirkels sucht er schliesslich doch wieder dadurch zu umgehen, dass er für das Jenseits die Harmonie von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit postuliert, also die Glückseligkeit doch wieder als einzige Erfüllung in den formalistischen leeren Endzweck der Welt hereinzieht. Hätte er die sittliche Selbstbestimmung als eine zugleich inhaltlich teleologische aufgefasst, so hätte der Stufenbau der sittlichen Zwecke ihn ganz von selbst zu einem übersittlichen Endzweck geführt, wie der Stufenbau der natürlichen Zwecke in einen übernatürlichen Endzweck mündet, freilich nur induktiv, d. h. mit blosser Wahrscheinlichkeit, da zur Deduktion der gesetzmässigen teleologischen Weltordnung der menschliche Verstand auf dem sittlichen Gebiete ebenso unfähig ist, wie auf dem natürlichen. —

Jedenfalls hat Kant das Verdienst, in seiner vierten Periode als der erste die Kategorie der Finalität zu einer universellen Kategorie erhoben und durch die Proklamierung ihrer Einheit mit der Kategorie der Kausalität im göttlichen Verstand und in der durch ihn produzierten Welt dem Begriff der universellen Entwickelung die ihm bis dahin fehlende philosophische Grundlage gegeben zu haben. Gegen diese grossartige Leistung treten alle Mängel in den Hintergrund, die seiner eigentümlichen Fassung der Finalitätskategorie noch anhaften. Erst Hegel konnte das Werk vollenden, das Kants vierte Periode seinen

Nachfolgern als wichtigste Aufgabe hinterlassen hatte. Dadurch aber, dass Kant an dem apriorischen Rationalismus festhielt, ihn bloss auf das subjektiv phänomenale Gebiet hinüberspielte und fortfuhr, alle Wahrscheinlichkeit von der Philosophie auszuschliessen, brachte er die philosophische Entwickelung in Deutschland für längere Zeit in eine schiefe Bahn, die schliesslich mit einem Zusammenbruch der ganzen so geführten Spekulation enden musste.

Seine Nachfolger befanden sich in dem Glauben, dass durch Kant die Erkenntnistheorie ein für allemal ihre Erledigung gefunden habe, dass durch ihn der transcendentale Idealismus in unerschütterlicher Weise begründet sei, und dass es nun bloss noch sich darum handeln könne, auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage die richtige Metaphysik zu errichten. Erst als nach dem Zusammenbruch der so entstandenen spekulativen Systeme der Materialismus sich breit machte, griff man auf Kants Erkenntnistheorie zurück, um den Materialismus durch den transcendentalen Idealismus zu widerlegen und sich an Kant neu zu orientieren (F. A. Lange). Dabei zeigte sich dann aber alsbald, dass die Kantsche Grundlegung der Erkenntnistheorie durchaus nicht so klar, in sich geschlossen und zweifelfrei war, wie man bis dahin angenommen hatte. Im Gegenteil bröckelte der so erwachsende Neukantianismus in zahllose verschiedene Richtungen und Nuancen auseinander, von denen jede behauptete, allein das wahre Verständnis Kants zu besitzen.

Daraus hätte man vor allen Dingen das eine geschichtliche Ergebnis ziehen sollen, dass Kant die gesuchte Grundlegung der Erkenntnistheorie jedenfalls noch nicht in deutlicher und zweifelloser Weise geliefert hatte, dass sie vielmehr unter Benutzung der Kantschen Anregungen erst neu zu beschaffen sei. Man hätte zweitens daraus entnehmen sollen, dass die Kantsche Lehre, über deren Irrgänge sich nicht einmal die Neukantianer zu einigen vermochten, welche ihr Studium zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten, am allerwenigsten für geeignet gelten könne, unreife Jünglinge in das Studium der Philosophie einzuführen, wie dies leider heute üblich ist.

Die sonstigen Verdienste Kants auf anderen Gebieten gehören nicht in die Geschichte der Metaphysik. Hier sei nur erwähnt, dass er der Begründer der modernen Axiologie, der Vater

des modernen Pessimismus, der Erlöser der Moral aus den Banden des Eudämonismus, in denen sie seit der Renaissance geschmachtet hatte, der Urheber der wissenschaftlichen modernen Ästhetik und ein Naturforscher war, der seinen Namen durch unvergängliche Leistungen in die Geschichte der Naturwissenschaften eingezeichnet hat.*)

Zum Schluss gebe ich eine Zusammenstellung aller bei Kant vorkommenden Kategorien im weiteren Sinne.

I. Die Kategorien der Sinnlichkeit oder die reinen Anschauungsformen.

1. Die einfachen:
   a. Die Form des inneren Sinnes:
      Zeitlichkeit.
   b. Die Form des äusseren Sinnes:
      Räumlichkeit.
2. Die zusammengesetzten:
   Veränderung, Bewegung.

II. Die Kategorien des Verstandes oder die reinen Verstandesbegriffe.

1. Die mathematischen:
   a. Quantität (Begriffsumfang):
      Einheit, Vielheit, Allheit.
   b. Qualität (Vorzeichen):
      Realität, Negation, Limitation.
2. Die dynamischen:
   a. Relation:
      Substanz, Kausalität, Wechselwirkung.
   b. Modalität:
      Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit.

*) Vergl. Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung. — Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 3. Aufl. — Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 2. Aufl., S. 29—137. — Phil. Fragen der Gegenwart, S. 112—120. — Das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl. (siehe Register unter Kant). — Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 1—27. — Gesammelte Studien und Aufsätze, 3. Aufl., S. 526—529. — Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, S. 17—29, 45—118. — Phil. Fragen der Gegenwart, S. 244—260. — Preuss. Jahrbücher, 1893, Heft 2, S. 340—346.

III. Die Schemata oder die aus reinen Verstandesbegriffen und Zeitlichkeit zusammengesetzten Kategorien.

1. Die mathematischen:
   a. Zeitliche Einheit, Vielheit, Allheit.
   b. Zeitliche Realität, Negation, Limitation.
2. Die dynamischen:
   a. Zeitliche Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung.
   b. Zeitliche Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit.

IV. Die reinen Reflexionsbegriffe.

1. Diejenigen, aus denen die mathematischen Urteilsformen entspringen:
   a. Diejenigen, aus denen der Urteilsumfang entspringt: Einerleiheit (Ursprung der allgemeinen Urteile), Verschiedenheit (Ursprung der besonderen Urteile).
   b. Diejenigen, aus denen die Urteilsqualität entspringt: Einstimmung (Ursprung der bejahenden Urteile), Widerstreit (Ursprung der verneinenden Urteile).
2. Sonstige Reflexionsbegriffe:
   a. Inneres und Äusseres.
   b. Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form).

V. Die reinen Vernunftbegriffe oder Ideen.

1. Das Unbedingte im Subjekt (Idee der Seele).
2. Das Unbedingte in einer Reihe (Idee der Welt).
3. Das Unbedingte im System (Idee Gottes).

VI. Die Kategorie der Urteilskraft.

Die Finalität.

VII. Die Prädikabilien a priori oder die abgeleiteten reinen Verstandesbegriffe:

Kraft, Handlung, Leiden, Gegenwart, Widerstand, Entstehen, Vergehen u. s. w.

2. Die Kantsche Schule.

Die Kantsche Schule bemühte sich in erkenntnistheoretischer Hinsicht, die Widersprüche in der Lehre Kants über die Geltungssphäre der Kategorien zu erkennen und zu beseitigen, in metaphysischer Hinsicht die Vielheit der Vermögen und die Mannigfaltigkeit der Kategorien auf ein möglichst einheitliches Grundvermögen und möglichst einfache Urkategorien zurückzuführen. Die entscheidenden Veröffentlichungen erfolgten in dieser Ordnung: Reinhold 1789, Schulze 1792, Maimon 1790—1797, Beck 1796, Bardili 1798 und 1800, Bouterwek 1799, Krug 1801, Fries 1807. Deshalb sind sie hier in dieser Reihenfolge erörtert. Die Bedeutung dieser ganzen Schule tritt sehr gegen den Einen Fichte zurück, dessen massgebende Veröffentlichungen 1894—1897 erfolgten; sie ist deshalb auch hier nur ganz kurz behandelt. Einen Einfluss auf die Entwickelung nach Fichte hat wohl nur Bouterwek gewonnen, und zwar dadurch, dass er Schopenhauer eine Anregung mehr zur Gewinnung seines Princips gab.

1. Reinhold (1758—1823). Reinhold ging von dem Bestreben aus, ebensowohl die Vielheit der Kantschen Kategorien aus einfachen Urkategorien abzuleiten, wie die Vielheit der Kantschen intellektuellen Vermögen aus der Einfachheit des Vorstellungsvermögens. In der Art dieser Ableitung schloss er sich auf das engste an die von Kant gegebenen, aber nicht benutzten Andeutungen an. Die vier letzten Reflexionsbegriffe spielen schon bei Kant eine grössere Rolle, als er ihnen ausdrücklich zugesteht; Reinhold brauchte sie nur ans Licht zu stellen. Stoff und Form, die bei Aristoteles die praktisch wichtigsten Kategorien in der Sphäre der realen Existenz gewesen waren, werden nun zu den Urkategorien in der Sphäre der idealen Vorstellung. Die Vorstellung gilt jetzt als eine Einheit von Stoff und Form, wie es bei Aristoteles das Ding gewesen war. Der Stoff in der Vorstellung entspricht dem vorgestellten Objekt, die Form dem vorstellenden Subjekt. Der Stoff ist durch Affektion gegeben und durch Rezeptivität aufgenommen; die Form ist durch Spontaneität hervorgebracht. Der Stoff der Vorstellung fällt nicht mit dem Gegenstande zusammen, denn er ändert sich oft, während der Gegenstand derselbe bleibt.

Erfolgt die Affektion der Rezeptivität von aussen, so ist der

Stoff objektiv, erfolgt sie von innen, so ist er subjektiv. Auch diese Unterscheidung ist ganz kantisch; es tritt also nun das letzte Paar der Reflexionsbegriffe hinzu, um objektiven und subjektiven Stoff zu unterscheiden. Natürlich ist das Äussere und Innere hier nicht räumlich zu verstehen; das äussere Affizierende ist vielmehr das unräumliche Ding an sich, und das innere Affizierende ist das unräumliche Subjekt. Ist das Affizierende das Vorstellungsvermögen selbst, so ist der Stoff a priori oder rein; ist es nicht das Vorstellungsvermögen selbst, so ist er a posteriori oder empirisch. Der objektive empirische Stoff der Vorstellung ist das, was Kant die vom Dinge an sich gegebene Materie der Empfindung (oder Wahrnehmung) nennt; ihm steht die synthetische Intellektualfunktion oder die transcendentale Synthesis der Apperzeption als Form gegenüber, und beider Ursprung verhält sich zugleich wie Äusseres und Inneres (Ding an sich und Subjekt).

Indem die synthetische Intellektualfunktion formierend an den von aussen gegebenen Stoff herantritt, erhebt sie ihn zum geformten Stoff. Diese Erhebung vollzieht sich aber stufenweise, und auf jeder höheren Stufe wird dasjenige zum Stoff einer neuen Formierung, was auf der niederen Stufe bereits geformter Stoff oder Einheit von Stoff und Form war. So erweist sich der Gegensatz von Stoff und Form als ein relativer, der auf verschiedenen Stufen in höherer Potenz wiederkehrt; was auf der niederen Stufe dem Stoff als Form gegenüber stand, fällt auf der höheren Stufe mit auf die Seite des Stoffs. Auf der untersten Stufe wird, wie schon Kant es gelehrt hat, der sinnliche Stoff in räumlicher und zeitlicher Form apprehendiert und dadurch zur Empfindung und Anschauung formiert. Auf der zweiten Stufe wird die Empfindung und Anschauung durch verstandesmässige Verknüpfung und Unterscheidung vermittelst der Kategorien und Urteile in Begriffe formiert. Auf der dritten Stufe werden die reinen Verstandesbegriffe zu Ideen formiert. Auf allen Stufen giebt der Stoff das Mannigfaltige, das durch die Form zur neuen höheren Einheit verknüpft wird.

Stoff der Anschauung ist der von aussen gegebene sinnliche Rohstoff; Stoff der Begriffe sind die Anschauungen, Stoff der Ideen die Kategorien als die von innen gegebenen Begriffe a priori. Form auf der Stufe der Anschauung ist die Zusammenfassung des mannigfaltigen Rohstoffs zur räumlich zeitlichen Einheit;

Form auf der Stufe des Begriffs ist die Zusammenfassung des mannigfachen Anschauungsstoffs zur kategorialen Einheit; Form auf der Stufe der Idee ist die Zusammenfassung des mannigfaltigen Kategorienstoffes zur unbedingten Einheit. Im Urteil sind ebenfalls die Begriffe Stoff und Form massgebend, die hier als logische auftreten; logischer Stoff des Urteils ist das Subjekt, logische Form das Prädikat, und beider Einheit ist das Urteil. Diese Einheit kann entweder in Rücksicht auf das Subjekt, oder auf das Prädikat, oder auf beide zusammen oder auf das Bewusstsein verstanden werden; daraus ergeben sich die Unterschiede der Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Urteile und die ihnen nach Kant entsprechenden Kategorien.

Im einzelnen ist dieser Ableitungsversuch sehr willkürlich und gewaltsam ausgefallen, indem die drei Quantitätskategorien (Einheit, Vielheit, Allheit) der Reihe nach an die vier Beziehungspunkte (Subjekt, Prädikat, Einheit beider, und urteilendes Bewusstsein) angelegt werden. In Bezug auf das Subjekt bleiben sie, was sie sind. In Bezug auf das Prädikat wird Einheit in Bejahung, Vielheit in Verschiedenheit oder Verneinung, Allheit in gegenseitige Einschränkung der umspannten Glieder umgedeutet. In Bezug auf die Einheit von Subjekt und Objekt wird die Einheit als substantielle Einheit des Gegenstandes, die Vielheit als kausale Verknüpfung, die Allheit als allgemeine Gemeinschaft ausgelegt. In Bezug auf das urteilende Bewusstsein wird die Wirklichkeit und Möglichkeit willkürlich mit der Einheit und Vielheit parallelisiert, die Allheit als Urteil jedes Bewusstseins oder Apodiktizität gedeutet.

Die Ideen leitet Reinhold aus den vier Kategorien ab, die in jeder Gruppe das erste Paar in sich zusammenfassen, d. h. aus der Allheit, Limitation, Gemeinschaft und Notwendigkeit, indem er sie in die Sphäre des Unbedingten erhebt. So gewinnt er die unbedingte Totalität, die Grenzenlosigkeit, das Allumfassende und die absolute Notwendigkeit. Hieraus sucht er dann weiter die Gesetze der Homogeneität, Spezifikation und Formenkontinuität abzuleiten. Die Erhebung der objektiven Einheit von Stoff und Form, oder Subjekt und Prädikat des Urteils, zur absoluten soll endlich bewirken, dass die drei Kategorien der Relation, welche dieser objektiven Einheit entsprechen, in der Sphäre der Idee selbst zur absoluten Einheit emporsteigen, d. h. zu dem

absoluten Subjekt, der absoluten Ursache und der absoluten Gemeinschaft. —

2. Schulze (1761—1833). Schulze hat für die Kategorienlehre wenig gethan, weil er sich wesentlich skeptisch verhält. Bemerkenswert ist jedoch, dass er den beiden ersten Kantschen Reflexionsbegriffen, Einerleiheit und Verschiedenheit, wieder mehr Bedeutung zuschreibt, indem er sagt, dass durch sie überhaupt Mannigfaltigkeit zur Einheit zurückgeführt werde. Gerade bei den sinnlichen Anschauungsformen betont er diese logische Grundlage, um derentwillen die Sinnlichkeit als ein unvollständiger Verstand erscheint. Raum und Zeit sind sinnliche Vorstellungen der Verschiedenheit, oder (logische) Verschiedenheit als Aussereinander und Nacheinander vorgestellt, und zugleich sinnliche Formen für die Zusammenfassung des Verschiedenen zur Einheit auf Grund der (logischen) Einerleiheit des Verschiedenen. Den Widerspruch zwischen Kants Verbot eines transcendentalen Kategoriengebrauchs und der Ableitung des Dinges an sich aus der transcendenten Kausalität seines Affizierens betonte er nachdrücklich. —

3. Maimon (1754—1800). Wenn Jacobi und Schulze (Aenesidemus) recht hatten, so konnte das Verbot eines transcendentalen Gebrauchs der Kategorien nicht zusammen bestehen mit der Behauptung, dass viele existierende reale Dinge an sich den Stoff der Empfindung durch Affizieren der sinnlichen Rezeptivität geben. Eines von beiden musste fallen. Die Absicht der deutschen Philosophie ging dahin, den Rationalismus als apodiktischen Urteilsapriorismus aufrecht zu erhalten und sicher zu stellen; durch diese Absicht war Kant zum transcendentalen Idealismus hingeführt worden, und dieser Absicht konnte nur Genüge geschehen, wenn das Fundament des transcendentalen Idealismus, d. h. das Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kategorien festgehalten und reiner als von Kant durchgeführt wurde. Es musste versucht werden, wie weit auf diesem Wege zu gelangen sei, ehe man einen anderen beschreiten durfte. Dazu gehörte aber vor allem die Ausscheidung des Dinges an sich und seiner transcendenten Kausalität auf die Rezeptivität; mit ihnen fiel der Gegensatz des Äusseren und Inneren im transcendenten Sinne fort, und der sinnliche Rohstoff musste aufhören, als ein von aussen gegebener zu gelten. Stoff und Form mussten nicht nur,

wie bei Reinhold, als ein innerhalb des Bewusstseins fallender, sondern auch als ein ausschliesslich von innen bedingter und bewirkter Gegensatz gefasst werden. Wenn Stoff doch nur ein relativer Begriff ist, in den die Form einer niederen Stufe mit eingeht, so kann er auch ganz durch intellektuelle Thätigkeit von innen, durch vorbewusste Selbstaffektion gegeben sein. Dann erst wird die Intellektualfunktion alles in allem, wenn ihr Gegenstück, das Ding an sich, hinwegfällt.

Dieser Standpunkt tritt zuerst bei Maimon auf. Zwar hält auch Maimon ebenso wie Reinhold an der Untrennbarkeit von Bewusstsein und Vorstellung fest, aber er lehrt die Unbewusstheit der Spontaneität des Setzens, durch die das Gesetzte scheinbar zum Gegebenen wird. Auch diese Unbewusstheit der Spontaneität versteht er nur im Sinne der Leibnizschen petites perceptions als dunkle, unklare Vorstellung von geringerem Bewusstseinsgrade, die sich zuletzt in lauter Differentiale verliert. Die Unerkennbarkeit dieser Bewusstseinsdifferentiale, die alle Erfahrung zu einer irrationalen Reihe machen, tritt bei Maimon an die Stelle der Unerkennbarkeit des Dinges an sich. Rational ist nur die ihren Stoff mit dem Bewusstsein der Spontaneität erzeugende Erkenntnisthätigkeit, das synthetische mathematische Denken, das Maimon zugleich als das reelle Denken bezeichnet (während wir jetzt es bloss als ein formales gelten lassen).

Der rein subjektive Stoff und die ebenso subjektive Form, oder Subjekt und Prädikat, werden nun durch Maimon zu rein logischen Abstraktionen ausgehöhlt, wenn nicht gar zu grammatikalischen Schematen ausgedörrt. Sie verhalten sich wie Bestimmbares und Bestimmung; das erstere kann ohne die letztere im Bewusstsein sein, aber nicht umgekehrt, wenn nicht das Denken entweder bloss willkürlich oder bloss formell sein soll. Der Grundsatz der (einseitigen) Bestimmbarkeit ist das Grundgesetz, nach welchem das »reelle Denken« verfährt; aus ihm, als aus dem transcendentalen Verhältnis, werden nun die sämtlichen Kategorien abgeleitet. Von den Urteilsformen lässt Maimon nur die der Qualität gelten; die Urteile der Quantität verwirft er als abgekürzte Schlüsse. Von den Urteilen der Relation lässt er nur das kategorische bestehen, das ihm mit dem Urteil der Qualität zusammenfällt; von den Urteilen der Modalität nur das apodiktische. Das assertorische Urteil wird als nicht logisch, sondern

empirisch ausgeschieden; das apodiktische Urteil besagt, dass das Subjekt die notwendige Voraussetzung des Prädikats ist, das problematische besagt ebenso apodiktisch, dass das Prädikat die mögliche Bestimmung des Subjekts ist.

Die Deduktion der Kategorien aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit ist nicht minder gewaltsam wie bei Reinhold. Das bestimmbare Subjekt vertritt die Einheit, die prädikativischen Bestimmungen die Vielheit, die Gesamtheit der Bestimmungen eines Subjekts die Allheit. Jedem Subjekt kommt eins von allen möglichen Prädikaten oder sein Gegenteil zu (Realität, Negation); objektive Realität haben aber nur die dem Grundsatze der Bestimmbarkeit gemässen Bestimmungen. Bestimmbares und Bestimmung verhalten sich wie Substanz und Accidens. Die Kausalität ist wie bei Kant die Bestimmung der Zeitfolge, durch welche erst die Mannigfaltigkeit vorstellbar werden soll. Die gesetzte Bestimmung ergiebt die Wirklichkeit, während Möglichkeit und Notwendigkeit aus dem Verhältnis von Subjekt und Prädikat ebenso wie bei den Urteilen folgen. —

4. Beck (1761—1842). Beck verwirft ebenso wie Maimon das Ding an sich, will aber im Gegensatz zu diesem nicht Kritiker, sondern Ausleger der Kantschen Philosophie sein, die er als erster rein und einseitig im idealistischen Sinne deutet. Die Dinge wirken nach ihm nicht wirklich auf uns, was sie als unsere blosse Vorstellungen gar nicht können, sondern sie werden von uns nur so angeschaut, als ob sie auf uns wirkten. Ihre Kausalität wird zur blossen Einbildung. Das ursprüngliche Vorstellen ist eine Thätigkeit, die man vollziehen muss, um sie kennen zu lernen, aber nicht eine Thatsache, die uns ohne solche eigene Thätigkeit gegeben wäre. Das ursprüngliche Vorstellen ist die synthetische Funktion des transcendentalen Verstandes, giebt aber als solche noch kein Objekt. Damit eine objektiv-synthetische Einheit zustande kommt, muss eine das Vorstellen festmachende oder fixierende Anerkennung, eine Subsumtion des Gegenstandes unter einen Begriff hinzutreten, welche Sache der transcendentalen Urteilskraft ist. So ist z. B. das ursprüngliche Vorstellen zunächst als Synthesis des Gleichartigen extensiv-räumliches Anschauen, das als fortlaufendes zugleich zeitlich ist; ein Produkt aber liefert es erst durch eine Fixierung in bestimmter Zeit, und dieses ist dann Figur oder Gestalt. Während

in dieser ersten Synthesis die Teile dem Ganzen vorausgehen, ist es in der zweiten umgekehrt; wie die erste extensiv-räumliches Anschauen (Grösse) ist, so die zweite empirisches Anschauen (Sachheit oder Realität), und ihre Fixierung liefert die intensive Grösse oder den Grad der Empfindung. Auch diese zweite Synthesis ist ebenso wie die erste zeitlich; der zeitliche Wechsel ist aber nur vorstellbar durch Anknüpfung an eine beharrliche Substanz und bestimmbar nur durch Kausalität.

Beck schliesst sich ersichtlich eng an Kants Darlegungen in den Grundsätzen des reinen Verstandes an und sucht in ähnlicher Weise auch die übrigen Kategorien aus dem Gegensatzpaar des ursprünglichen Vorstellens und seiner Fixierung abzuleiten, die demnach als seine Urkategorien zu bezeichnen sind. Die Untrennbarkeit des Bewusstseins von dem ursprünglichen Vorstellen und Fixieren hält auch Beck fest, obwohl er diese ursprünglich objektiv-synthetische Funktion, durch welche die Gegenständlichkeit erst erzeugt wird, streng sondert von der analytischen Intellektualfunktion, durch welche Gegenstände unter Begriffen gedacht werden.

5. Bardili (1761—1808). Bardili greift auf die Schulzesche Anregung zurück, nach welcher die Reflexionsbegriffe der Einerleiheit und Verschiedenheit als die Urformen der synthetischen Intellektualfunktion, d. h. als die Urkategorien zu betrachten wären. Der Begriff ist das Identische in den mannigfachen Vorstellungen; die allgemeinste Form des Urteils ist die Identität, die sich in der Verknüpfung durch die Kopula ausdrückt. Sache des Denkens (Begriffbildens, Urteilens und Schliessens) ist es, den Stoff als solchen zu vernichten und in Form aufzulösen; das Denken braucht Stoff zum gedanklichen Verknüpfen, aber im Verknüpfen hebt es ihn als Stoff auf, indem es ihn zu etwas Unwesentlichem herabsetzt und die Form als das Wesentliche erkennt. So wird das Identitätsgesetz oder der Satz vom Widerspruch aus einem blossen Merkmal der formellen Richtigkeit zum Hauptschlüssel für die Beurteilung des Wahren und Reellen an unserer Erkenntnis. Es ist dies eine ganz strenge und notwendige Folgerung aus dem Standpunkt des Rationalismus und apodiktischen Urteilsapriorismus, die so lange gelten muss, wie der Satz vom Widerspruch als oberstes Denkgesetz gilt, aber freilich auch mit diesem zugleich hinfällig wird (in Hegels Dialektik).

Schwierig bleibt für diesen rationalistischen Standpunkt zweierlei: erstens, wo kommt der Stoff her, den das Denken zwar vertilgen soll, ohne den es aber auch gar nicht zum Gedachten kommen kann, und zweitens, wie kommt die Vielheit und Mannigfaltigkeit, die doch bloss dem Stoffe angehören soll, in die einheitliche Denkform, so dass diese sich zu einer Vielheit von Anschauungsformen und Kategorien besondern muss, die sich nun selbst zu ihr wie ein (allerdings reiner) Stoff zur Form verhalten? Die Möglichkeit der Anwendung des Denkens setzt eine Veränderung, einen Anstoss oder Impuls voraus, die von Reinhold Affektion genannt wurde und von Maimon in den unerkennbaren Differentialen des Bewusstseins gesucht wurde. Für Bardili steht es einerseits fest, dass dieser den Stoff gebende Anstoss nur aus der Identität kommen kann, weil diese das alleinige Urprincip sein soll; andererseits kann er sich nicht verhehlen, dass dieser Anstoss aus der bloss logischen Identität des Selbstbewusstseins nicht entspringen könne. Da bleibt ihm nur noch das Zurückgehen auf eine metaphysische Identität übrig. In dieser soll der Stoff als Hypothesis unvertilgbar sein, während der Mensch die Aufgabe hat, ihn denkend zu vernichten. Wo der Stoff in der absoluten metaphysischen Identität herkommt, wissen wir nicht, haben wir auch nicht nötig zu wissen. In diesem Rückgang liegt zwar die richtige Anerkennung, dass das Selbstbewusstsein den Anstoss zur Erzeugung des Vorstellungsstoffes von einem ihm Unbewussten aus erhalten muss, das alle individuellen Bewusstseine überragt und in sich schliesst; aber die Identität als Urkategorie geht dabei in die Brüche, indem die Differenz als ursprüngliche in sie hineingelegt, und auf den Versuch, sie aus ihr zu entwickeln, verzichtet wird. Damit erweist sich der auf seinen schärfsten Ausdruck gebrachte Rationalismus des Verstandes als leerer Formalismus, der sich im Kreise dreht und über die Grenze des Begrifflichen nicht hinaus kann zum Sachlichen oder Realen. —

6. Bouterwek (1766—1828). Das Verdienst, die Leerheit des apodiktischen Rationalismus auf dieser Stufe erkannt und ihn durch das richtige Realprincip ergänzt zu haben, gebührt Bouterwek. Er entlehnt von Maimon und Beck die Nichtigkeit und Leerheit des transcendentalen Objekts oder X, das der Verstand notwendig braucht, um seine Begriffe auf etwas beziehen, um

seinen Synthesen Haltung geben zu können. Aber er durchschaut die blosse Subjektivität alles diskursiven Denkens, den rein zerstörenden Charakter dieser logischen Apodiktik, und sucht sie deshalb durch eine transcendentale Apodiktik zu ergänzen. Von Jacobi entnimmt er die Bezeichnung »Vernunft« für das höhere Princip, das er dem Verstande entgegensetzt, und das er als eine Vereinigung von Synthesis und Analysis betrachtet. Der Verstand ist bloss Form; die Vernunft ist darum etwas Höheres als er, weil sie selbst ein Ausfluss des Realprincips ist, weil sie nicht Form, sondern lebendige Kraft oder Virtualität ist. Diese Bestimmung des Realprincips entlehnt Bouterwek offenbar von Leibniz. Die Vernunft ist hier im Jacobischen Sinne Kraft des unmittelbaren Glaubens nicht nur an das Wirkliche ausser uns, sondern auch an das übersinnliche absolute Sein als an das Urwirkliche über uns. Weil die Vernunft aus dem absoluten Erkenntnisvermögen entspringt und demgemäss absolute Überzeugung verleiht, ist die aus ihr folgende Erkenntnis ebenfalls apodiktisch zu nennen. So ist die Vernunft der gemeinsame Quell der Sinnlichkeit, der Gefühle und Gedanken; sie ist es, die den inneren Sinn affiziert und in ihm die Gefühle erzeugt, auf welche wir reflektieren, wenn wir einen Begriff vom Absoluten erhalten.

Wenn in dem Bouterwekschen Begriff der »Vernunft« der Gegensatz des Realprincips und Idealprincips bereits zu einer höheren Einheit verschmolzen auftritt, die ihn der Gefahr des Verschwimmens aussetzt, so tritt er dafür in der »praktischen Apodiktik« desto schärfer hervor. Alles Wissen ist ein unbedingtes Anerkennen eines Seins, einer Realität überhaupt, sowohl in uns als ausser uns; die einzige Realität aber ist die Kraft, und ausser dieser oder über sie hinaus können wir keine denken. Kraft ist nur wirklich, wo sie Widerstand findet; Realität ist also nur die Einheit von Kraft und Widerstand, welche Bouterwek mit dem Worte »Virtualität« bezeichnet. Die Seelenkraft ist mit der Realität widerstehender Naturkräfte Eine Virtualität. Das Wollen ist nur dann mehr als Einbildung, wenn es lebendige Kraft ist. Wie Realität gleich Virtualität ist, so ist Kausalität gleich lebendige Kraft. Die Dinge an sich werden nun wieder, was sie vor Kant und in Kants erster Periode zweifellos waren, Produkte einer absoluten Virtualität; leider hat

Bouterwek es unterlassen, in demselben Sinne eine realistische Auslegung der Kantischen Philosophie durchzuführen, wie Beck es mit einer idealistischen gethan hat. Während der Virtualismus der realistischen Leibnizianer einen mehr naturphilosophischen Anstrich hat und zu Newton hin gravitiert, bleibt der Virtualismus Bouterweks ganz auf den Höhen metaphysischer Spekulation und darum unfruchtbar.

Subjekt und Objekt sind entgegengesetzte Kräfte, die im Urgrunde einer absoluten Realität zusammenfallen; denn die virtuelle Einheit aller Kräfte allein ist das Unbedingte. Vorstellung ist die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst, die sich in Subjekt und Objekt gesondert haben. Der Grund der besonderen Virtualität, die unsere menschliche Natur heisst, oder der Grund der transcendentalen Einschränkung der allgemeinen Virtualität zur individuellen bleibt Geheimnis. Gerade hier, wo die Vernunft als absolute Teleologie hätte eingreifen können, weiss Bouterwek keinen Gebrauch von ihr zu machen. —

7. Krug (1770—1842). Auch Krug hat ebenso wie Bouterwek das richtige Gefühl, dass das Idealprincip des Wissens oder Erkennens der Ergänzung durch ein Realprincip des Seins bedürfe, und dass das Sein als das Erste, das Wissen als das Zweite gedacht werden müsse, weil wohl Sein ohne Wissen, aber nicht Wissen ohne Sein sein kann. Aber er sucht das Realprincip nicht in einer supraindividuellen Sphäre wie Beck und Bardili, sondern in dem existierenden Ich selbst oder dem erkennenden Subjekt, das zunächst sein muss, um erkennen zu können. Er sucht ferner das Realprincip nicht wie Bouterwek in der Energie der Thätigkeit, sondern in der ruhenden Substanz des unthätigen Subjekts, und rechnet die Thätigkeit zum Idealprincip.

Bewusstsein zeigt eine Synthesis des Seins und Wissens im Ich, die auf eine ursprüngliche, transcendentale, apriorische, allem Bewusstsein vorangehende, unerklärliche und unbegreifliche Einheit des Realprincips und Idealprincips zurückweist. Keines dieser beiden Principien kann von dem anderen abgeleitet werden. Weil diese erste, allen übrigen Synthesen zu Grunde liegende Synthese transcendental ist, deshalb nennt Krug seinen Standpunkt transcendentalen Synthetism. Weil er das Realprincip und

Idealprincip in transcendentaler Einheit enthält, nennt er ihn auch die unzertrennliche Vereinigung von transcendentalem Realismus und transcendentalem Idealismus, wobei allerdings diese Ausdrücke in ganz anderem Sinne gebraucht sind als von Kant. In der näheren Ausführung seiner Ansichten zeigt sich, dass Krug festhält an der dreifachen Überzeugung vom eigenen Dasein, vom Sein anderer Dinge und von der Gemeinschaft oder Wechselwirkung beider. Danach ist er transcendentaler Realist im Kantschen Sinne des Wortes und nicht transcendentaler Idealist.

Das Idealprincip zerfällt in Materialprincipien und Formalprincipien; die ersteren umspannen die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der empirischen Thatsachen eines vorgefundenen Bewusstseinsinhalts, die letzteren die Anschauungs- und Denkformen und Denkgesetze. Als oberstes Materialprincip acceptiert Krug von Beck das ursprüngliche Vorstellen; d. h. die allgemeinste Bewusstseinsthatsache ist: ich bin thätig. Als oberstes Formalprincip stellt Krug folgendes auf: Die absolute Harmonie des Ich in aller seiner Thätigkeit (Übereinstimmung des Mannigfaltigen) ist oberster Zweck. Beide vereinigt lauten: ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit. Die Krugschen Urbegriffe sind demnach Ich, Thätigkeit und Harmonie; der erste macht das Realprincip, die beiden letzten das Idealprincip aus. —

8. Fries (1773—1843). Fries hält fest an dem Kantschen Grundgegensatz von erkennendem Subjekt und Ding an sich, an der Unerkennbarkeit des Dinges an sich durch Verstandeserkenntnis und an der Erkennbarkeit desselben durch die Vernunfterkenntnis; aber er nennt mit Jacobi die letztere »Glauben« und verwirft mit den idealistischen Kantianern die Affektion der sinnlichen Rezeptivität durch das Ding an sich. Die Wahrheit der Erkenntnis liegt nicht in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstande, sondern in der Übereinstimmung der mittelbaren, reflektierten Erkenntnis mit der unmittelbaren intuitiven, die ebenso wie der Glaube ein Ausfluss der Vernunft ist. Die Form der Erkenntnis gehört der Reflexion, der Inhalt der Vernunft und dem aus ihr entspringenden unmittelbaren intuitiven Erkennen und Glauben an. Wenn demnach auch die Erkenntnis Aufschluss über die Dinge an sich giebt, so ist sie doch formell

nur Selbsterkenntnis, da sie rein aus inneren Faktoren entspringt. Ebenso wie die transcendente Kausalität des Dinges an sich verwirft Fries die teleologische Naturphilosophie Kants, und behauptet, dass in der organischen Natur der Kreislauf herrsche, wie in der unorganischen das Gesetz des Gleichgewichts oder der Indifferenz, dass aber in beiden die mechanische Erklärung ausreiche. Die Begriffe der Spontaneität und Rezeptivität behalten auch bei Fries ihre grundlegende Bedeutung; ihnen entsprechen einerseits Form und Inhalt, andererseits Denken und Anschauen, aus deren Kombinationen Fries die vier Gruppen der reinen Verstandesbegriffe ableitet. Man kann demnach sagen, dass bei Fries wie bei Reinhold die Reflexionsbegriffe Form und Stoff oder Form und Inhalt die Urkategorien darstellen, aus deren Anwendung auf die verschiedenen Vorstellungsarten (Denken und Anschauen) die reinen Verstandesbegriffe entspringen, so dass diese auch hier aufhören, ursprüngliche Stammbegriffe im Sinne Kants zu sein.

Ein Hauptunterschied zwischen Fries einerseits und Kant und seiner idealistischen Schule andererseits ist der, dass Fries die apriorische synthetische Intellektualfunktion nicht für a priori erkennbar hält, sondern nur für a posteriori erkennbar. Fries sieht ein, dass es eine Selbsttäuschung war, wenn Kant und seine idealistischen Nachfolger sich einbildeten, die apriorische Intellektualfunktion auch a priori in ihrer Thätigkeit belauschen und mit dem reflektierenden Bewusstsein unmittelbar begleiten zu können. Er begreift, dass wir sie nur hinterdrein a posteriori durch Selbstbeobachtung zu erfassen vermögen. So wird die Kategorienlehre ein Stück der inneren Naturlehre und die Philosophie zum psychologischen Empirismus oder Anthropologismus.

Als reine Anschauungsformen bezeichnet Fries die Zeit, das Ich und den Raum. Die Zeit ist die gemeinsame Anschauungsform des inneren und äusseren Sinnes; das Ich dagegen ist die eigentümliche Anschauungsform des inneren Sinnes, wie der Raum die des äusseren. Dass die Zeit als allgemeine Form des inneren und äusseren Sinnes anerkannt wird, ist offenbar eine Berichtigung Kants, die es auch zugleich erleichtert, das Verhältnis der Schemata zu den Kategorien zu erläutern. Dagegen erscheint es nicht glücklich, das Ich für die Anschauungsform des inneren Sinnes zu erklären, wenngleich Kants Bemerkung dazu Anlass

geben mochte, dass das »Ich denke« alle meine Vorstellungen müsse begleiten können. Da der innere Sinn Empfindung und Reflexion umfasst, so kann er überhaupt keine einheitliche Anschauungsform haben.

Inhalt plus Anschauen ist gleich inhaltlicher Sinnesanschauung oder Sinneswahrnehmung: Qualität. Form plus Anschauung ist gleich reiner Anschauung: Quantität. Inhalt plus Denken ist gleich logischem, analytischem Denken des Allgemeinen: Modalität. Form plus Denken ist gleich metaphysischem, synthetischem Denken: Relation. Jede dieser vier Hauptarten der Bewusstseinsthätigkeit wird gesondert nach 1. Auffassung des Inhalts, 2. Zusammenfassung zur Form, 3. Verbindung des Inhalts mit der Form oder der einheitlichen Ganzheit. Daraus ergiebt sich dann folgende Ableitung der zwölf reinen Verstandesbegriffe:

	Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Begriff des Inhalts	Einheit	Realität	Wesen und Eigenschaften	Wirklichkeit
Begriff der Form	Vielheit	Negativität	Ursache und Wirkung	Möglichkeit
Begriff der Ganzheit	Allheit	Limitation	Wechselwirkung	Notwendigkeit

Aus der Verbindung der zwei besonderen Anschauungsformen (Ich und Raum) mit den reinen Verstandesbegriffen entwickelt Fries dann weiter die psychologischen Kategorien einerseits und die naturphilosophischen andererseits, die wir hier übergehen können. In Betreff der Ideen, die durch Aufhebung der Beschränkung der allgemeinen Kategorien entstehen, sei nur bemerkt, dass denen der Qualität die Idee des Absoluten, denen der Quantität die Ideen der Einfachheit, Unermesslichkeit und Vollständigkeit, denen der Relation die Ideen der Seele, Welt und Gottheit entsprechen.

Die Friessche Kategorienlehre hält nicht, was ihr methodologisches Princip des psychologischen Empirismus oder der Selbstbeobachtung verspricht. Die Tendenz zu willkürlichen Konstruktionen und Deduktionen, wie sie in der Zeit lag, drängt sich von den ersten Schritten an in den Vordergrund, und giebt etwas für

Resultate des phänomenologischen inneren Befundes aus, was doch nur erkünstelte Beziehungen zur Herstellung eines systematischen Zusammenhanges sind. Die Besonderung der synthetischen Intellektualfunktion in die mannigfachen Denkformen entzieht sich durchaus der Selbstbeobachtung; gleichwohl wird die Ableitung der Kategorien nicht als ein problematisches Hypothesengewebe, sondern als thatsächlicher Befund der inneren Beobachtung dargeboten.

II.

Der Pantheismus.

1. J. G. Fichte (1762—1814).

Fichte geht, wie Beck, von dem Begriff der Thätigkeit, Handlung oder Thathandlung aus. In seiner ersten Periode gilt dieser Begriff als der letzte Urbegriff, über den nicht hinauszukommen ist; alles Sein soll nur ein von der Thätigkeit gesetztes und die Substanz bloss ein räumlichsinnliches Sein sein. In seiner zweiten Periode besinnt er sich allerdings darauf, dass die Thätigkeit als solche doch auch etwas Seiendes oder ein Sein ist, das als solches dem durch sie gesetzten Sein ebenso voraufgeht, wie dem aus der Thätigkeit entspringenden Wissen. Bei der Lektüre des Spinoza findet er sogar, dass die Thätigkeit der Spinozistischen Definition der Substanz genüge, nämlich als ungewordenes Sein keines anderen bedürfe, durch, von und aus sich selbst sei, und nennt sie deshalb auch die absolute Substanz. Er hat also nun zwei Arten des Seins, das Sein der Thätigkeit oder das dem Wissen vorausgehende absolute Sein, und das durch die Thätigkeit gesetzte, festgemachte, fixierte Sein, das nur ein Sein im Wissen und für das Wissen ist. Allerdings ist die Thätigkeit an sich blosse Thätigkeit; dass sie als solche auch ist, soll nur eine Zuthat des Denkens sein, insofern der Philosoph nicht umhin kann, ihr das Sein zuzuschreiben. An sich ist die Thätigkeit ebensowenig Sein wie Bewusstsein; Sein ist sie nur als gedachte oder in der Form des Gedachtwerdens. Diese Einschränkung hängt damit zusammen, dass Fichte ein Sein, das nicht Sein für ein Denken wäre, nicht gelten lassen will, also selbst dem unvordenklichen Absoluten ein Sein nur von Gnaden

des philosophischen Denkens bewilligt. Jedenfalls ist dieses Sein der Thätigkeit ein dem Wissen Voraufgehendes, ein Jenseits des aus der Thätigkeit entspringenden Wissens oder ein Nichtwissen, d. h. an sich unbewusstes Sein.

Diese Abweichung der zweiten Periode von der ersten betrifft nicht sowohl die Sache als den Ausdruck, insofern in der ersten Periode die Bezeichnung Sein eindeutig für die im Wissen fixierte Realität, in der zweiten Periode zweideutig sowohl für diese als auch für die Urthätigkeit selbst gebraucht wird. Es findet sich ausserdem in der zweiten Periode auch noch eine sachliche Abweichung, insofern er nicht bei der Thätigkeit als dem rein actu Seienden stehen bleibt, sondern hinter dieses zurückgeht zu dem Vermögen oder der Möglichkeit der Thätigkeit selbst. Wie die Thätigkeit die Möglichkeit des Wissens und des fixierten Seins ist, so muss etwas gedacht werden, was die Möglichkeit der Thätigkeit oder des reinen Seins ist. Die Thätigkeit ist das Dasein des Vermögens, aber doch als Thätigkeit ausser dem reinen Vermögen, weil es erst seine Folge ist. Manchmal scheint es, als ob dem Vermögen ausser dem Können auch ein Sollen beiwohne, dass es zur Bethätigung nötigt durch den idealen Drang der sittlichen Weltordnung; aber überwiegend ist doch die entgegengesetzte Ansicht. Nach dieser ist die Thätigkeit eine schlechthin freie, eine Freiheit, die sich selbst inhaltlich zum Sein und Wissen bestimmt hat; sie hätte sich aber auch ebensogut zum Nichtsein und Nichtwissen bestimmt haben können. Hinter der positiv aktuell gewordenen Freiheit muss es also noch eine formale Freiheit geben, die zwischen Sein und Nichtsein noch unentschieden in der Schwebe oder die Indifferenz beider ist. Diese erst wäre die reine Möglichkeit des Seins (und Nichtseins), reines Seinkönnen. Fixiertes oder gegenständliches Sein, reines Actusein oder urständliches Sein, und reines Vermögen oder reine Möglichkeit des Seins oder reines Seinkönnen verhalten sich bei Fichte genau wie bei Plotin Hypostase, Energie und Dynamis, obwohl Fichte von dieser Übereinstimmung nichts gewusst hat. Auch die spätere Schellingsche Principienlehre ist durch die Fichteschen Andeutungen teilweise antizipiert.

Auf keinen Fall hat Fichte die Absicht gehabt, in seiner letzten Periode ein festes Sein hinter die Thätigkeit zu verlegen, wie dies von den meisten Auslegern angenommen worden ist.

Wenn er die Thätigkeit selbst Sein, Realität oder Substanz nennt, so meint er doch damit nur, dass sie die Stelle dessen zu vertreten habe, was in anderen Systemen ein Sein oder eine Substanz sei. Wenn er von dem reinen Thun auf das reine Thunkönnen (und Nichtthunkönnen) als auf die indifferente formelle Freiheit des Thuns oder Nichtthuns zurückgeht, so denkt er dabei noch weniger an ein festes substantielles Sein; denn die bloss mögliche Thätigkeit steht einem solchen noch ferner als die wirkliche Thätigkeit. Im gewöhnlichen Sinne des Wortes Substanz hat Fichtes Urthätigkeit keine Substanz zur Grundlage ihres Seins und Wirkens; sie ist subjektlose Thätigkeit ohne seienden Hintergrund. Sie selbst als (mögliche oder wirkliche) Thätigkeit ist das Absolute, das letzte, hinter dem, unter dem und über dem nichts mehr ist. Sie schwebt als Thätigkeit in der Luft und heisst deshalb Sein und Substanz, obwohl sie beides weder ist noch hat.*) —

Die Urthätigkeit muss Intellektualfunktion sein, da es für Fichte feststeht, dass es kein Sein ausser für das Wissen und im Wissen giebt. Sie muss aber auch bewusstlos oder vorbewusst sein, da ja das Bewusstsein erst aus ihr hervorgehen soll. Sie wird sich als synthetische Intellektualfunktion offenbaren, sobald der Stoff da ist, den sie verknüpfen kann; da aber nichts Äusseres da ist, wodurch ihr dieser Stoff zur Synthese gegeben werden kann, so muss sie ihn selbst erst setzen, also zunächst sich als thetische und antithetische Intellektualfunktion erweisen, ehe sie sich als synthetische bewähren kann. Sie muss das, was sie setzen, statuieren oder aus sich herausstellen (vor-stellen) soll, erst bilden oder produzieren, muss also produktives Bildungsvermögen, oder, da sie nur in sich bildet, Einbildungsvermögen sein, welches auch schon bei Kant als ein unbewusst wirksames Seelenvermögen gilt. Ihr Setzen, Produzieren oder in sich Bilden ist eine intuitive, nicht reflexive oder diskursive, Thätigkeit, also ein Schauen, wenn auch noch unbewusstes Schauen. Die vorbewusste thetisch-synthetische Intellektualfunktion ist also intellektuelles Anschauen in demselben Sinne, wie Kants transcendentale Apperzeption, aber nicht in dem Sinne wie das, was Kant die intellektuelle Anschauung eines intuitiven Verstandes nennt.

*) Vergl. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant, I, S. 153—170.

Letztere soll nämlich die Dinge an sich erkennen; da es aber keine Dinge an sich giebt, so kann es natürlich auch keine Anschauungsweise geben, die sie erkännte.

Die Urthätigkeit ist das Gegenteil der toten Starrheit, sie ist absolutes Leben; sie ist das Gegenteil jedes äusseren Zwanges oder innerer Nötigung, d. h. Freiheit. Sie ist ein ins Unendliche gehendes Streben, Wille oder praktische Vernunft, die auf die Produktion eines noch nicht Seienden abzielt, also insofern ideal ist. Sie hebt von sich selbst an und ist insofern subjektiv; was sie produziert, projiziert sie von sich weg; ihre Richtung ist also eine centrifugale, ihr Streben ein expansives, das nach unendlicher Entfaltung der in ihr schlummernden idealen Möglichkeiten drängt. So aber geht sie ins Leere, Widerstandslose, ist thätig, ohne etwas zu wirken, zerstreut sich erfolglos ins Unbegrenzte und verliert sich in Nichts, ohne jemals weder zu einem gegenständlichen Sein noch zu einem Bewusstsein von sich oder etwas Gegenständlichem zu gelangen. Sie projiziert und produziert immerfort, ohne eine Projektion oder ein Produkt zustande zu bringen.

Soll die Thätigkeit nicht schlechthin leer und erfolglos bleiben, so muss die projizierende Thätigkeit sich in eine reflektierende umbiegen, die produktive durch eine fixierende zum Produkt stabiliert werden, die Kraft an einer Gegenkraft einen Widerstand finden, die centrifugale Richtung einer centripetalen begegnen, die Expansion durch Kontraktion begrenzt werden. Das Leben muss, um zum Erleben zu werden, sich selbst Lebenshemmungen bereiten, wenn ihm von draussen keine entgegentreten. Die thetische Thätigkeit muss sich zur antithetischen, das Setzen sich zum Entgegensetzen differenzieren, die subjektive Thätigkeit sich in eine objektivierende, vergegenständlichende umwenden, das Streben ins Unendliche sich verendlichen durch Grenzensetzung, wenn auch diese Grenzen selbst wieder immer weiter hinausgerückt werden mögen. Die Freiheit, die von keinem äusseren Zwange belästigt wird, muss sich selbst Gesetze auferlegen, die als Zwang wirken, um irgend welches Ziel zu erreichen. Die ideal gerichtete Thätigkeit, welche unbegrenzt viele unbestimmte ideale Möglichkeiten aus sich zu entfalten strebt, muss sich fixieren und stabilieren, um zu irgend welcher Realität zu gelangen. Da es sich aber hier nur um eine Realität inner-

halb der intellektuellen Thätigkeit und für diese handelt, so dient als begrenzende, fixierende und realisierende Thätigkeit die denkende Erkenntnisthätigkeit des Verstandes oder die theoretische Vernunft, ebenso wie als projizierende, ideale Thätigkeit das anschauende Streben oder Wollen des produktiven Einbildungsvermögens oder die praktische Vernunft gedient hatte. Dass die Objektivität durch die Begriffe des Verstandes gesetzt werde, hatte ja auch schon Kant gelehrt.

Nun erst kann die intellektuelle Urthätigkeit sich als synthetische bewähren, indem sie die setzende und entgegensetzende Thätigkeit in Eins zusammenfasst, die subjektive und die objektive zur subjektiv-objektiven, die ideale und realisierende zur ideal-realen oder realidealen verschmilzt. Was dabei herauskommt, ist das Produkt, das Wissen vom Sein und das Sein im Wissen und fürs Wissen, das Bewusstsein als Einheit von Wissen und Sein (d. h. genau dasselbe, was bei Plotin der Nus bedeutet). Was so in der Identität zusammengefasst wird, ist dasselbe, was in der Indifferenz des ersten Anfangs noch unentfaltet als Keim lag, bevor es sich in die Differenz des Gegensatzes (Thesis und Antithesis) auseinanderlegte. Das Wissen, das aus der Differenzierung und ihrer Synthese hervorgeht, ist dasselbe, was das intellektuelle Anschauen im Anbeginn war; aber das intellektuelle Anschauen ist nun inhaltlich erfülltes, seinumspannendes, gegenständliches, substantielles Wissen geworden, während das Wissen im Anfang inhaltloses, formales, leeres, urständliches Wissen war, das so gut wie Nichtwissen ist. —

Der hier geschilderte Prozess hat nun aber als solcher in formaler abstrakter Selbständigkeit gar keine Existenz, und es wäre ein grobes Missverständnis der Fichteschen Absichten, wenn man ihn irgendwo vor der Welt, oder jenseits der Welt, oder über der Welt, etwa in einem für sich seienden transcendenten Absoluten suchen wollte. Das Absolute als solches hat nach Fichte weder Bewusstsein noch Persönlichkeit, trägt also als Absolutes auch keinen Prozess in sich, der mit dem Bewusstsein endet. Der geschilderte Prozess als solcher existiert nur im Kopfe des Philosophen als eine Abstraktion, die er von dem menschlichen Bewusstseinsprozess abzieht. Sieht man von aller Besonderheit des Seins und Wissens ab, so erhält man die reinen Begriffe des Seins und Wissens, und nur von diesen war hier die

Rede. Lässt man alle empirischen Besonderheiten des Selbstbewusstseins beiseite, so nähert man sich dem reinen Begriff des Selbstbewusstseins, oder dem reinen Selbstbewusstsein, das in allen empirischen Ichs das gemeinsame ist. Der geschilderte Prozess ist also die allen empirischen Bewusstseinsentstehungen gemeinsame formelle Schablone, die der Philosoph als solche heraushebt, da nur sie ihn interessiert und nicht das Besondere, woran sie haftet.

Das reine Bewusstsein oder reine Selbstbewusstsein nennt Fichte auch das reine Ich im Gegensatz zum empirischen. Dieses reine Ich der intellektuellen Anschauung steckt also als immanente Form in allen empirischen Ichs drin; als selbständiges aber existiert es nur im Kopfe des Philosophen als Begriff und sonst nirgend. Ganz anders steht es mit dem reinen Ich als praktischer Idee oder Ideal; dieses ist das Endziel des Weltprozesses, die sich selbst realisierende Vernunft, die völlige Unterwerfung des Objektiven unter das Subjektive, die Verwirklichung der moralischen Weltordnung oder der idealen Thätigkeit. Das reine Ich als Ideal existiert zwar auch als selbständiges ebensowenig wie das reine Ich der intellektuellen Anschauung, aber es ist doch Ziel, dem der Weltprozess sich asymptotisch nähert, und das deshalb je länger, je mehr approximativ verwirklicht wird. Der Ausdruck reines oder unendliches Ich wird auf dieses Endziel des Weltprozesses nur deshalb übertragen, damit der Kreis völlig geschlossen erscheint durch Deckung des Endpunktes mit dem Ausgangspunkte. —

Aus derselben Neigung für geschlossene Kreisläufe entspringt es auch, wenn Fichte innerhalb des thetisch-antithetisch-synthetischen Prozesses das reine Ich vom letzten Gliede, dem Bewusst-Sein, auf das erste Glied, die unbewusste intellektuelle Anschauung oder die Urthätigkeit zurücküberträgt, ebenso wie er dies in seiner späteren Periode mit dem Begriff des Seins thut. Diese Zurückübertragung des Ich auf den Ausgangspunkt in der ersten Periode hat ebenso schwere Missverständnisse veranlasst, wie die des Seins in der zweiten, und aus dem Schaukelspiel zwischen diesen beiden Grundmissverständnissen der beiden Perioden ist die Fichtesche Philosophie überhaupt bis heute nicht herausgekommen. Wenn Fichte das Sein zurückverlegt in die (wirkliche oder mögliche) Thätigkeit, so will er damit nicht sagen,

dass diese selbst ein substantielles Sein oder ein reales Subjekt sei oder zur Seinsgrundlage habe. Wenn er das reine Ich hinüberträgt in die unbewusste intellektuelle Anschauung, so will er damit weder sagen, dass ein absolutes Selbstbewusstsein der unbewussten Urthätigkeit vorhergehe oder sie durchleuchte, noch auch, dass ein reales Subjekt der Träger und Produzent dieser unbewussten Urthätigkeit sei. Er will damit bloss zum Ausdruck bringen, dass das in der synthetischen Thätigkeit zur Identität Zusammengefasste implicite schon in der Indifferenz des Anfangs enthalten sei, dass Ausgangspunkt und Endpunkt wesentlich identisch seien.

Das Ich des Endpunktes ist das vom Nichtich begrenzte, und insofern endliche Ich; das sogenannte Ich des Anfangspunktes hat noch kein Nichtich sich gegenüber, durch das es beschränkt würde, ist also insofern unbeschränktes, unbegrenztes, absolutes Ich. Dieser Gegensatz von begrenztem und absolutem Ich fällt ganz innerhalb des reinen Ichs, darf also nicht mit dem Gegensatz des reinen und empirischen Ichs verwechselt werden. Das absolute Ich setzt das begrenzte Ich, aber das reine Ich setzt nicht das empirische Ich, sondern wird an, in und mit diesem vom absoluten Ich gesetzt. Das reine Ich steht dem empirischen Ich wie das Abstrakte dem Konkreten, wie das logisch Allgemeine dem Einzelnen gegenüber; das absolute Ich dagegen steht dem Begrenzten wie das Setzende dem Gesetzten, wie das Unbewusste dem Bewussten, wie das Schrankenlose dem Beschränkten gegenüber. Das empirische Ich ist zwar immer begrenztes Ich, aber das begrenzte Ich ist nicht immer empirisches Ich, und das reine Ich ist nicht immer absolutes Ich; das reine Ich schliesst vielmehr den Gegensatz von absolutem und begrenztem Ich in sich. Fichte hat sich dadurch, dass das empirische Ich zugleich immer begrenztes Ich ist, verleiten lassen, die beiden Gegensätze mit einander zu vermengen, wodurch seine Darstellung oft unklar wird.

Das absolute Ich ist gar kein Ich, nur das begrenzte Ich kann so genannt werden. Mit der Übertragung des Wortes Ich auf die unbewusste unbegrenzte Urthätigkeit wird diesem Worte ebenso Gewalt angethan, wie in der zweiten Periode mit der Übertragung der Worte Sein und Substanz von dem fixierten Sein auf die subjektlose Urthätigkeit. Man muss sich also bei

Fichtes absolutem Ich stets gegenwärtig halten, dass es sich um einen eklatanten Wortmissbrauch handelt, der sich aus dem Entwickelungsgange Fichtes erklärt. Er ging von Kants Gleichsetzung der transcendentalen Synthesis der Apperzeption mit dem reinen Selbstbewusstsein oder dem »Ich denke« aus, und zweifelte deshalb von vornherein nicht an seiner Berechtigung, die Urthätigkeit der intellektuellen Anschauung mit dem reinen Selbstbewusstsein oder reinen Ich zu identifizieren. Er wollte wie Kant die Entstehung des apodiktischen Wissens durch apriorische vorbewusste Intellektualthätigkeit mit seinem reflektierenden Bewusstsein in statu nascente belauschen, ohne an die Unmöglichkeit dieses Vorhabens zu denken. Er zweifelte so wenig wie Reinhold und Maimon daran, dass Vorstellung und Bewusstsein untrennbar seien, und glaubte, die von der Intellektualfunktion sich selbst bereiteten Überraschungen daraus erklären zu können, dass sie häufig ohne reflektierendes, auf ihr Thun zurückgerichtetes Bewusstsein, wenn auch immerhin mit unmittelbarem Bewusstsein arbeite. Dieser Standpunkt war es, von dem aus er die erste Darstellung der Wissenschaftslehre im Jahre 1794 lieferte.

Allerdings erkannte er an, dass die das Bewusstsein erzeugenden Thätigkeiten a priori oder vorbewusst, und darum noch nicht bewusst, also unbewusst sein müssen, und da er sich die Aufgabe stellte, das Bewusstsein genetisch zu erklären, so konnte er nicht stehen bleiben bei einer blossen Unterscheidung von unmittelbarem und reflektiertem Bewusstsein, da mit einer solchen die Entstehung des Bewusstseins doch nur wieder aus dem schon vorausgesetzten Bewusstsein erklärt worden wäre. Aber er machte sich die Umwälzung, die aus dem Rückgang auf wahrhaft unbewusste Thätigkeiten als Ursprung des Bewusstseins gegeben war, nicht klar. Die betreffende Andeutung beim Beginn seiner Laufbahn (S. W., I, 71—73) bleibt ein vereinzelter Einfall, ein Keim, der nicht zur Entwickelung gelangt, sondern erst von Schelling wieder aufgenommen wird. Ebenso geht es mit der anderen Andeutung, dass die Urthätigkeit wohl etwas anderes als Vorstellungsthätigkeit (im Sinne der bewussten Vorstellung) sein möchte (ebd., 80—81). Er hielt bis an seinen Tod an dem Glauben fest, mit Hilfe der intellektuellen Anschauung die vorbewussten Thätigkeiten unmittelbar in ihrer Wirkungsweise verfolgen und mit dem Bewusstsein beobachten zu können.

So erklärt es sich, dass er die setzende Urthätigkeit ebenso wie das gesetzte Ergebnis Ich nennt, und dass er den Gegensatz des absoluten und begrenzten Ich mit dem des reinen und empirischen Ich vermengt. Fichtes System wird ganz ungerecht beurteilt, wenn man das produzierende Ich für das empirische individuelle Ich nimmt, während es doch das absolute Ich sein soll. Es wird ebenso ungerecht beurteilt, wenn man es als subjektiven Idealismus in dem Sinne charakterisiert, als ob das individuelle empirische Ich mit seiner beschränkten Subjektivität die Welt setzte, oder sie auch nur mit seinem Bewusstsein umspannte. Nichts liegt Fichte ferner als die Verabsolutierung des beschränkten empirischen Ich, und sein System ist absoluter Idealismus in dem Sinne, dass es das Absolute ist, welches als absolute ideale Urthätigkeit die Welt der empirischen Ichs und die Welt des Nichtich für alle diese empirischen Iche setzt. Der Fehler liegt nicht darin, dass Fichte das (empirische) Ich mit seiner (beschränkten) Subjektivität verabsolutierte, sondern darin, dass er das Absolute, d. h. die unbewusste ideale Urthätigkeit, vericht oder zu einem (absoluten) Ich versubjektiviert und dadurch doch wieder den absoluten Idealismus zu einem subjektiven macht, allerdings nicht zu einem beschränkt subjektiven, sondern zu einem absolut subjektiven. Nur in diesem Sinne ist der Vorwurf begründet, dass Fichte in einem subjektiven Idealismus stecken geblieben sei. —

Die Vermengung der Gegensätze »absolutes und begrenztes«, »reines und empirisches Ich« macht es ferner erklärlich, dass er unter der an die Spitze seines Systems gestellten Formel »Ich = Ich« drei verschiedene Gleichsetzungen mit einander verwirrt. »Ich = Ich« bedeutet nämlich erstens die rein logische Identität von Subjekt und Objekt im Akte des reinen Selbstbewusstseins, zweitens die reale metaphysische Identität des setzenden absoluten Ich und des gesetzten begrenzten Ich und drittens die zeitliche Identität des Ich in zwei rasch auf einander folgenden Zeitpunkten. Die rein logische Identität in dem »Ich denke mich« oder »ich weiss mich« hat gar keine metaphysischen Folgerungen, weil Subjekt und Objekt hier gleichmässig blosse Bewusstseinsinhalte sind, von denen man zunächst gar nicht weiss, ob sie blosse Illusionen sind, oder ob ihnen irgend etwas Reales entspricht. Sobald dem Subjekt eine transcendente und dem Objekt eine

transcendentale Bedeutung beigelegt wird, löst die logische Identität sich auf und macht der inhaltlichen Übereinstimmung von Gegenstand und Vorstellung des Gegenstandes oder der Homogeneität von Sache und Begriff Platz, die weder Dieselbigkeit (numerische Identität) noch Einerleiheit ist. Die reale metaphysische Identität des setzenden und gesetzten Ich ist selbst bei Fichte unhaltbar; denn das setzende Ich ist das absolute, unbeschränkte und ungeteilte Ich, während das gesetzte Ich das endliche, beschränkte und geteilte Ich ist. Beide können auch dann nicht identisch sein, wenn man von der Unbewusstheit des ersteren und der Bewusstheit des letzteren absieht.

Die zeitliche Identität des Ich in verschiedenen Zeitpunkten ist nur dann wahre Identität, wenn ein mit sich selbst identisches reales metaphysisches Subjekt dem Prozess zu Grunde liegt und die Thätigkeit aus sich hervorbringt und trägt. Da aber Fichte ein solches leugnet, so kann es sich nur um die Identität der unbewussten setzenden Thätigkeit oder um die Identität des formellen Ergebnisses in verschiedenen Zeitpunkten handeln. Bei beiden besteht aber keine numerische Identität, denn man steigt nicht zweimal in denselben Fluss, wie Heraklit sagt, und der Fluss wirft auch nicht zweimal dieselbe Welle. Die Thätigkeit mag kontinuierlich sein, aber inhaltlich identisch in zwei Zeitpunkten wird sie nur heissen können, wenn sie in beiden gleichen Inhalt (z. B. A) setzt. Wenn A = A ist, dann wird auch die das erste A setzende Thätigkeit gleich der das zweite A setzenden sein, weil und sofern ihre Produkte gleich sind. Die Gleichheit des Ergebnisses, der reinen Form des Bewusstseins, die Thatsache, dass A sowohl im ersten als auch im zweiten Zeitpunkt gewusst wird, mag dazu berechtigen, das begrenzte Ich in beiden Zeitpunkten, wenn auch nicht numerisch identisch, so doch gleich zu setzen; aber diese beiden Bewusstseinsmomente sind gesetzte Ichs und nicht setzende Ichs, nicht sie haben den Vorstellungsinhalt (das A) gesetzt, sondern sie sind an und mit ihm gesetzt. Sie können nicht einmal ein A setzen, geschweige denn einander.

Das Ich = Ich auf die Gleichheit der reinen Bewusstseinsform in zwei verschiedenen Setzungsakten zu verschiedenen Zeitpunkten bezogen ist also etwas ganz anderes als das Ich = Ich auf die Gleichheit des logischen Subjekts und Objekts in einem und demselben Bewusstseinsakt in demselben Zeitpunkt bezogen

und wieder etwas ganz anderes als das Ich = Ich auf die angebliche Identität des setzenden absoluten Ich und des gesetzten begrenzten Ich bezogen. Alle diese Verhältnisse haben verschiedene Bedeutung; in keinem besteht Gleichheit in demselben Sinne wie bei dem anderen, in keinem Identität als numerische Einheit oder Dieselbigkeit. Keines kann das andere stützen, und wenn alle sich an einander anlehnen, so fallen sie alle zusammen um, weil die einzige Rückenanlehnung, die ihnen Halt geben könnte, die Identität eines realen, metaphysischen, transcendenten Subjekts bei Fichte ausgeschlossen ist. Die unterschiedslose Vermengung dieser drei Gleichsetzungen samt ihren Unterbedeutungen wirkt aber so verwirrend, dass der minder kritische Leser, dem wohl gar die Identität des Subjekts dunkel als Hintergrund vorschwebt, sich gefangen giebt. — Auf der vieldeutigen Voraussetzung Ich = Ich ruht alsdann der ganze Syllogismenbau der Wissenschaftslehre; mit dieser Voraussetzung wird auch dieser ganze vielbewunderte Bau hinfällig, auf den Fichte so stolz war. Kein Wunder, dass er sich nicht dazu entschliessen konnte ihn preiszugeben, selbst dann nicht, als ihm die Bedenklichkeit seiner Grundlage aufzudämmern begann, dass er sich vielmehr bemühte, ihn durch neu aufgesetzte Stockwerke und vertiefte Fundamente zu ergänzen, zu verbessern und in eine höhere Sphäre zu erheben. Wer jedoch den wahren Sinn der Fichteschen Philosophie verstehen will, der darf sich nicht damit begnügen, die oben angedeuteten Grundmissverständnisse der beiden Perioden zu überwinden und die Vieldeutigkeit des Wortes Ich und des Satzes Ich = Ich zu entwirren, er muss auch die ganze Beweisform und syllogistische Einkleidung von dieser Philosophie abstreifen und den eigentlichen Gedankenkern aus ihr herausschälen, ebenso wie dies bei Spinoza nötig ist. Die nächste Aufgabe hierzu ist die Vermittelung des einsamen Fichteschen Ich mit dem gemeinen Bewusstsein von einer Vielheit der Ichs und Dinge in der Welt. —

Das Nichtich, das Objektive, Gegenständliche ist bei Fichte das unbedingt Schlechte und Nichtseinsollende, das nur dazu bestimmt ist, vom Ich verschlungen und ins Subjektive aufgelöst zu werden. Da entsteht die Frage, warum denn die Urthätigkeit ein solches Nichtich erst gesetzt habe, wenn es doch zu nichts gut ist als zur Vernichtung. Die Frage fällt mit der anderen zusammen, warum mehr als Ein begrenztes Ich von der absoluten

Urthätigkeit gesetzt worden sei. Für jedes empirische Ich besteht das Nichtich aus einer Summe von anderen empirischen Ichs. Diese sollen als Ichs nicht vernichtet, sondern nur alle zusammen von dem, was gar nicht Ich ist, von der schlechthin wertlosen Besonderheit, geläutert und zu reinen Ichs erhoben werden, die als reine Ichs sich alle mit einander identifizieren und in ihrer Totalität das absolute Ich als Idee annähernd verwirklichen. Kann man begreifen, warum mehrere begrenzte Ichs gesetzt sind, so wird es dadurch erklärlich, dass sie zunächst als besondere von einander verschiedene begrenzte Ichs gesetzt werden mussten, und es ihnen erst als Aufgabe gestellt ist, sich zu reinen Ichs durchzuarbeiten. Die Lösung liegt eben in dieser praktischen Aufgabe, der von Fichte ein absoluter Wert als Selbstzweck beigemessen wird. Die ideale Urthätigkeit oder sittliche Weltordnung soll realisiert werden durch Annäherung an ein absolutes Ich als einheitliche Totalität aller begrenzten reinen Ichs. Dazu müssen aber erst begrenzte Ichs als Mehrheit, die in sittliche Beziehungen zu einander treten können, gesetzt werden, und da das reine begrenzte Ich zunächst nur eine unwirkliche Abstraktion ist, so kann die Mehrheit begrenzter Ichs nur als Mehrheit besonderer empirischer Ichs gesetzt werden. Der Anstoss für die Spaltung der Urthätigkeit in eine thetische und antithetische Richtung ist also teleologischer, und zwar ethischer Art; wie die praktische Vernunft den Vorrang (Primat) vor der theoretischen hat, so ist auch der ethische Idealismus Fichtes das begriffliche Prius des theoretischen. Auf diese Weise sucht Fichte das äusserliche Ziel, das er sich gesteckt hat, zu erreichen, nämlich die Verschmelzung der Kantschen Kritik der praktischen Vernunft mit der der reinen Vernunft durch Ableitung beider aus einem gemeinsamen Princip. Damit geht er über Reinhold hinaus, der nur die verschiedenen in der Kritik der reinen Vernunft auftretenden »Vermögen« aus einem einheitlichen Vorstellungsvermögen abzuleiten gesucht hatte.

Die absolute intellektuelle Anschauung, die nur Eine ist (nach Fichtes Ausdrucksweise das absolute Ich), setzt also viele beschränkte Ichs in sich, die für einander als Nichtich erscheinen, auch mit Besonderheiten behaftet sind, die in keiner Hinsicht zum (reinen) Ich gehören. Warum mehr als zwei beschränkte Ichs nötig sind, um die sittlichen Beziehungen zu einander zu

entfalten, bleibt allerdings unbeantwortet. Die Summe der den begrenzten Ichs anhaftenden Besonderheiten (Leiber) ist die Natur, die nichtseinsollende, die überwunden werden soll durch Pflichterfüllung, und insofern versinnlichtes Material der Pflicht ist, wie die Summe der übrigen Ichs als solche für jedes Ich versinnlichtes Personal der Pflicht heissen kann. Die unbewusste Urthätigkeit träumt einen Welttraum, in welchem verschiedene Personen auftreten, deren jede die Würde eines Ich hat, deren jede aber auch mit Nichtich (Natur) behaftet ist. Eines dieser begrenzten Ichs ist mein empirisches Ich, und ich weiss, dass alles nur der Traum des mit meinem Ich identischen absoluten Ich (d. h. der unbewussten Urthätigkeit) ist. Indem ich mich aber zur sittlichen Einwirkung auf diese Traumwelt verpflichtet fühle, muss ich sie wie Wirklichkeit behandeln, obwohl ich weiss, dass sie nur ein Traumbild ist. —

Die praktische Vernunft zwingt mich, dasjenige für wahrhafte Realität zu nehmen, was meine theoretische Vernunft als traumhaften Schein durchschaut. Der kategorische Imperativ in mir verbürgt mir den Wirklichkeitscharakter dessen, was meine erkenntnistheoretische Einsicht mir als blosse Vorstellung enthüllt. Der praktische Idealismus soll den Traumidealismus oder ideellen Phänomenalismus der theoretischen Philosophie durch einen Machtspruch in sein Gegenteil verkehren, nämlich in transcendentalen Realismus. Allerdings gilt dies nur für die anderen Ichs als sittliche Personen, mit denen ich in reale sittliche Beziehungen treten soll, nicht für die ihnen anhaftende Natur, welche blosse Traumvorstellung bleibt. Ich soll auf die realen anderen Ichs handeln vermittelst Einwirkung auf ihre Leiber durch meinen Leib, die doch blosse Vorstellungen sind; ich soll aus sittlichen Gründen die von mir vorgestellten Ziele meines Handelns (die anderen Ichs meines Welttraums) für transcendent-real halten, während ich die Mittel, durch welche ich auf sie wirken soll, für blosse Traumvorstellungen nehmen soll. Theoretisch betrachtet giebt es nur Ein Bewusstsein, das meines empirischen Ich, und alle übrigen Ichs sind ebenso wie die ihnen anhaftende Natur blosse Vorstellungen für dieses mein Bewusstsein. Praktisch-ethisch betrachtet dagegen giebt es so viele Bewusstseine wie sittliche Personen, und jedes dieser vielen Bewusstseine ist für jedes der anderen transcendent. Theoretisch ist mein Wirken

auf die anderen von mir vorgestellten Ichs bloss eine Veränderung meines Bewusstseinsinhalts, ebenso wie ihr Einwirken auf mich. Praktisch ist es eine transcendente Wirksamkeit der verschiedenen Ichs auf einander.

Über diese Widersprüche ist Fichte nicht hinausgelangt. Er wollte den ethischen Idealismus sicher stellen durch den theoretischen Idealismus, aber er stellte ihn vielmehr durch die ungelösten Widersprüche gegen letzteren in Frage. Ein ethischer Idealismus ist nur möglich auf der theoretischen Grundlage eines unabhängig von ihm gesicherten transcendentalen Realismus; auf dem Boden eines konsequenten transcendentalen Idealismus dagegen kann nur ein ethischer Nihilismus oder ein antiethischer Egoismus erwachsen. Diese Konsequenz wurde auf frischer That von Fr. Schlegel hauptsächlich zu Gunsten der Emanzipation des Fleisches von dem Sittengesetz gezogen, später in mehr philosophischer Form und Durchbildung von Max Stirner, und der Stirnersche Standpunkt würde wieder in populär-geistreichelnder und dichterisch-grüblerischer Form von Fr. Nietzsche unter Anlehnung an Schopenhauers Willensmetaphysik und Carlyles Heroenkultus breiter ausgeführt.

Soll der Widerspruch zwischen Fichtes theoretischer und praktischer Philosophie gehoben werden, so muss entweder der theoretische Solipsismus des empirischen Ich oder der ethische Idealismus einer sittlichen Weltordnung unter vielen gleichberechtigten empirischen Ichs gestrichen werden. Entweder verwirklicht die unbewusste Urthätigkeit sich nur in Einem Bewusstsein, so dass die Vielheit der Personen nur ein subjektiver Schein für dieses eine Ich ist, oder sie verwirklicht sich in vielen Bewusstseinen, die nach Form und Inhalt für einander transcendent sind, und deren jedes in den anderen nur durch ideelle Vorstellungsrepräsentanten abgespiegelt und mittelbar erkannt werden kann. Im ersteren Falle bleibt der transcendentale Idealismus bestehen, führt aber zum Solipsismus und setzt den ethischen Idealismus zur psychologischen Illusion herab; im anderen Falle wird zwar die Wahrheit des ethischen Idealismus gerettet, aber der transcendentale Idealismus muss dann dem transcendentalen Realismus weichen, wenigstens in Bezug auf die Personen, zu denen ich in sittlicher Wechselwirkung stehe. Im ersteren Falle giebt es nur immanente Kausalität zwischen dem empirischen

Ich und dem in seinem Bewusstsein gesetzten (bloss vorgestellten) Nichtich; im letzteren Falle giebt es nur transcendente Kausalität zwischen den verschiedenen Ichs oder Bewusstseinen, deren keines in das andere unmittelbar hineinblicken kann. Im ersteren Falle ist die transcendentale Projektion des sittlichen Handelns aus der eigenen Bewusstseinssphäre hinaus auf andere Ichs eine psychologisch bedingte Illusion; im letzteren Falle ist die sogenannte immanente Kausalität zwischen dem vorgestellten Ich und dem Vorstellungsrepräsentanten der anderen Ichs eine bloss subjektive Widerspiegelung der allein wirklichen transcendenten Kausalität zwischen den verschiedenen Bewusstseinen. Im ersteren Falle setzt die einheitliche unbewusste Urthätigkeit oder intellektuelle Anschauung unmittelbar die Welt als vorgestelltes Nichtich in dem Bewusstsein des einen empirischen Ich und ausser ihm gar nicht; im letzteren Falle dagegen setzt sie unmittelbar die Welt als Gesamtheit der vielen Bewusstseine oder empirischen Ichs in ihrer transcendentrealen Wechselwirkung und erst mittelbar durch diese Wechselwirkung in jedem dieser Bewusstseine eine ideelle Abspiegelung der übrigen oder eine subjektive Erscheinungswelt. —

Fichte blieb sein Leben lang dabei stehen, die Welt theoretisch so zu betrachten, als ob nur der erstere Fall möglich wäre, sie aber praktisch so anzusehen, als ob ausschliesslich der zweite Fall in Geltung wäre. Dass er die Urthätigkeit nicht einseitig als intellektuelle Anschauung im theoretischen Sinne des Wortes auffasst, sondern zugleich ebensosehr als praktische Vernunft, Freiheit oder Wille, und dass er der Seite der praktischen Vernunft oder des Willens innerhalb dieser Urthätigkeit den Vorrang vor der Seite der theoretischen Vernunft oder Erkenntnis zuschreibt, ist bereits oben bemerkt. Es ist also dem Fichteschen Idealismus nicht der Vorwurf eines einseitigen Intellektualismus oder eines mangelnden Realprincips zu machen, sondern man kann ihm nur vorwerfen, dass er das Realprincip des Willens auf die Sphäre sittlicher Beziehungen beschränkt und in der untersittlichen Natur verkennt, so dass diese zum bloss subjektiven Schein verflüchtigt wird. Die Korrekturbedürftigkeit des Systems in dieser Hinsicht ist ja auch allgemein anerkannt und von Schelling und Schopenhauer vollzogen. Die Auffassung der Natur muss aber auch nach Eintritt dieser Korrektur davon ab-

hängig bleiben, ob und in welchem Sinne der Widerspruch in der Sphäre der sittlichen Personen geschlichtet wird, ob er in der Schwebe bleibt, oder ob er zum konsequenten transcendentalen Idealismus oder Realismus führt. Gerade darum aber ist der Widerstreit zwischen transcendentalem Idealismus und Realismus bei Fichte so lehrreich, weil er sich ganz innerhalb der sittlichen Sphäre geistiger Persönlichkeiten hält und dadurch das Problem so viel enger und leichter übersehbar stellt.

Was Fichtes theoretische Betrachtung in den Gesichtskreis des transcendentalen Idealismus bannte, ist lediglich die falsche Bezeichnung der unbewussten Urthätigkeit mit dem Ausdruck absolutes Ich. Durch diese wurde er verleitet, alles der unbewussten Sphäre der metaphysischen Urthätigkeit Immanente als ein dem absoluten Ich Immanentes anzusehen; die falsche Identifikation des absoluten und begrenzten Ich und des begrenzten und empirischen Ich verleitete ihn dann weiter dazu, das dem absoluten Ich Immanente zugleich für ein dem empirischen Ich Immanentes zu halten. So kam er dazu, alles erkenntnistheoretisch Transcendente schlechthin zu leugnen und die Einheit der von der unbewussten Urthätigkeit unmittelbar gesetzten Welt der vielen Ichs oder Bewusstseine mit dem von ihr mittelbar im einzelnen empirischen Ich gesetzten Bewusstseinsinhalt, d. h. die allgemeine objektiv-reale Erscheinungswelt der Individuation mit einer einzelnen subjektiv-idealen Erscheinungswelt zu verwechseln, d. h. die Identität beider theoretisch zu bejahen und praktisch zu verneinen.

Hätte er ernst gemacht mit der Unbewusstheit der thetischen, antithetischen und synthetischen Funktion, so hätte er anerkennen müssen, dass alle diese Funktionen für jedes Bewusstsein transcendent sind, dass nur die Ergebnisse dieser Funktionen ins Bewusstsein fallen oder immanent werden, aber auch für jedes Sonderbewusstsein nur der es unmittelbar angehende Teil aller Ergebnisse der Urthätigkeit, dass dagegen für jedes Einzelbewusstsein der übrige, nur die anderen Einzelbewusstseine betreffende Teil dieser gesamten Ergebnisse ebenso transcendent bleibt wie die unbewussten Funktionen selbst. Mit dieser Anerkennung wäre für jedes empirische Ich eine unermesslich grosse Sphäre des Transcendenten entstanden, welche umfasst erstens die auf es selbst bezüglichen (intrasubjektiven) unbewussten

Funktionen, zweitens die auf andere Ichs bezüglichen (transsubjektiven) unbewussten Funktionen, und drittens die (für dieses Ich ebenfalls transsubjektiven) bewussten Ergebnisse dieser letzteren Funktionen in den anderen Ichs. Damit wäre dann das empirische Ich zu einer Monade herabgesetzt worden, in welcher die Summe der übrigen Monaden sich nur unvollständig und perspektivisch verschoben durch subjektiv ideale Vorstellungsrepräsentanten widerspiegelt, d. h. der transcendentale Idealismus wäre auch aus theoretischem Gesichtspunkt durch einen transcendentalen Realismus ersetzt worden. —

Da die Kategorien die Bethätigungsformen der unbewussten Urthätigkeit sind, so musste ihnen unzweifelhaft eine Gültigkeit für alles dem empirischen Ich Transcendente (sowohl Intrasubjektive als Transsubjektive) zugeschrieben werden. Nur der Umstand, dass die unbewusste Urthätigkeit mit dem absoluten Ich, dieses mit dem begrenzten Ich, und dieses wieder mit dem empirischen Ich identifiziert wird, erweckt für Fichte selbst und für seine Leser den falschen Schein, als ob die Kategorien bei ihm bloss bewusstseinsimmanente Funktionsformen seien, während sie in erster Reihe bewusstseinstranscendente Formen der unbewussten Intellektualfunktion sind und nur durch diese in den Bewusstseinsinhalt mit eingeführt werden.

Der wirkliche Bewusstseinsprozess ist immer nur der empirische Bewusstseinsprozess, und dieser ist ein zeitlicher Prozess, der mit der Empfindung beginnt, von da zur Anschauung, und von dieser zum Denken fortschreitet. Der schematische Prozess des reinen Bewusstseins dagegen ist nur eine Abstraktion im Kopfe des Philosophen, bei welcher er von den zeitlichen und räumlichen Verhältnissen und Bedingungen des Prozesses ebenso abstrahiert wie von den Besonderheiten der Individualität. Es kommt Fichte zunächst nur auf die Erfassung der typischen Formen an, in denen die Intellektualfunktion sich bewegt, sofern sie zu keinem anderen Ergebnis als zum reinen Ich führt. Diese betrachtet er als ein (zwar nicht zeitliches, aber doch) begriffliches Prius des wirklichen Bewusstseinsprozesses. So erklärt es sich, dass er zuerst aus der Genesis des reinen Ichs die zeitlosen Denkformen abzuleiten sucht, bevor er sich auf die Betrachtung des empirischen Bewusstseinsprozesses einlässt, die dann allerdings mit der Empfindung beginnt. Dabei liegt allerdings der Irrtum

Formen der Urthätigkeit in ihren Verzweigungen und der Kollision derselben abgeleitet.

Jede der beiden entgegengesetzten Thätigkeiten will sich ganz und schlechthin realisieren, jede findet aber an der anderen ihre Schranke, so dass sie sich mit einer teilweisen Verwirklichung begnügen muss. Erst dadurch, dass Ich und Nichtich sich in die totale Realität teilen, kommt eine eigentliche Realität zustande. Diese Teilung ist aber eine quantitative, also liegt in der Kategorie der Limitation bereits die der Quantität eingeschlossen. Allerdings entspricht dieser Begriff mehr der von Kant ausgeschlossenen Kategorie der Quantität als der Kantschen Gruppenbezeichnung, die von der Quantität oder dem Umfang der Urteile entlehnt ist. Fichte erklärt seine Lehre für idealen »Unitismus« (Monismus) in Bezug auf die Eine unbewusste Urthätigkeit, aber für realen »Dualismus« in Bezug auf das Bewusstsein, das aus dem Gegensatze einer Zweiheit von Thätigkeiten entspringt. Er könnte sie weiterhin für Pluralismus erklären in Bezug auf den Inhalt des Bewusstseins, das nicht nur Ich und Nichtich umspannt, sondern auch ein mannigfaltiges ist, das viele andere Ichs einschliesst. So wäre die Kategorie der Einheit in dem Urprincip, die der Vielheit in der Spaltung der Urthätigkeit zunächst in zwei entgegengesetzte Thätigkeitsrichtungen und dann in viele Produkte (Ichs), die der Allheit in der unter Ich und Nichtich verteilten totalen Realität gegeben. —

Sobald man die Limitation nicht mehr bloss als logische, sondern als reale versteht, zeigt sie nicht nur Beziehungen zu den Kategorien der Quantität, sondern auch zu denen der Relation. Die wechselseitige Einschränkung der thetischen und antithetischen Thätigkeit ist zugleich wechselseitige Bestimmung oder Wechselwirkung und wird im Ergebnis vom Bewusstsein als Wechselwirkung des begrenzten Ich und Nichtich angeschaut. Indem das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich anschaut, fasst es sich auf als ein durch die Kausalität des Nichtich leidendes. Indem es das Nichtich als bestimmt durch sich anschaut, fasst es sich auf als ein auf die Aussenwelt wirkendes. Aus der ersten Art der Kausalität geht die theoretische, aus der letzten Art die praktische Wissenschaftslehre hervor. Im Erkennen und Handeln zerlegt sich die Wechselwirkung in die beiden Arten einseitiger Kausalität, aus denen sie zusammengesetzt ist.

zu Grunde, als ob ein genetischer Prozess anders als zeitlich zu denken sei; auch zeigt sich, dass in diesem Prozesse dieselben Faktoren und Momente vorkommen, von denen im empirischen Bewusstseinsprozesse die Empfindung abgeleitet wird. Die Abstraktion der zeitlosen reinen Denkformen aus diesem Prozess und die Voranstellung dieser Abstraktion erscheint demnach als eine willkürliche, im Prozess selbst sachlich nicht gerechtfertigte, die an Kants zeitlose Kategorien zu enge Anlehnung sucht.

Der thetischen, produktiven, centrifugalen Thätigkeit entspricht im Ergebnis das Ich, der antithetischen, fixierenden oder centripetalen Thätigkeit das Nichtich. Denn die thetische Thätigkeit wird von Fichte mit der absoluten Urthätigkeit gleichgesetzt, diese mit dem absoluten Ich und dieses mit dem begrenzten Ich. Dass das begrenzte Ich eine affirmative logische Position (Realität im Wortsinn der Kantschen Kategorientafel) ist, unterliegt keinem Zweifel, ebensowenig, dass der übrige Vorstellungsinhalt des Bewusstseins logisch negativ ist, wenn er in Beziehung auf das Ich als Nichtich bezeichnet wird. So wird denn aus der thetischen Thätigkeit die Realität (als logische Affirmation), aus der antithetischen die (logische) Negation abgeleitet. Ist alle Realität in das (begrenzte) Ich gesetzt, so bleibt für das Nichtich nur die absolute Nichtigkeit übrig (einseitiger Idealismus); ist dagegen umgekehrt alle Realität in das Nichtich gesetzt, so ist das Ich bloss eine nichtige Illusion (Realismus).

Fichte will keinen dieser extremen Fälle annehmen, sondern den mittleren, dass sowohl Ich als auch Nichtich je einen Teil der Realität und der Negation enthalten. Nun wird also sowohl der thetischen als auch der antithetischen Thätigkeit Realitätssetzung zugeschrieben, insofern beide bloss verschiedene Richtungen der Urthätigkeit sind. Aber auch die thetische Thätigkeit erscheint nun ebenso negativ in Bezug auf die antithetische, wie diese in Bezug auf sie. Der vorher bloss logische Gegensatz von Bejahung und Verneinung wird nun zum realen Gegensatz kollidierender Thätigkeiten (Kants Realrepugnanz), zur gegenseitigen realen Einschränkung oder Limitation der Thätigkeiten, und der Gegensatz des einseitigen Idealismus und Realismus wird synthetisch zum Idealrealismus gebunden, der sowohl dem Ich als auch dem Nichtich Realität zugesteht. So sind zunächst die Kategorien der Qualität (Realität, Negation und Limitation) als

Formen der Urthätigkeit in ihren Verzweigungen und der Kollision derselben abgeleitet.

Jede der beiden entgegengesetzten Thätigkeiten will sich ganz und schlechthin realisieren, jede findet aber an der anderen ihre Schranke, so dass sie sich mit einer teilweisen Verwirklichung begnügen muss. Erst dadurch, dass Ich und Nichtich sich in die totale Realität teilen, kommt eine eigentliche Realität zustande. Diese Teilung ist aber eine quantitative, also liegt in der Kategorie der Limitation bereits die der Quantität eingeschlossen. Allerdings entspricht dieser Begriff mehr der von Kant ausgeschlossenen Kategorie der Quantität als der Kantschen Gruppenbezeichnung, die von der Quantität oder dem Umfang der Urteile entlehnt ist. Fichte erklärt seine Lehre für idealen »Unitismus« (Monismus) in Bezug auf die Eine unbewusste Urthätigkeit, aber für realen »Dualismus« in Bezug auf das Bewusstsein, das aus dem Gegensatze einer Zweiheit von Thätigkeiten entspringt. Er könnte sie weiterhin für Pluralismus erklären in Bezug auf den Inhalt des Bewusstseins, das nicht nur Ich und Nichtich umspannt, sondern auch ein mannigfaltiges ist, das viele andere Ichs einschliesst. So wäre die Kategorie der Einheit in dem Urprincip, die der Vielheit in der Spaltung der Urthätigkeit zunächst in zwei entgegengesetzte Thätigkeitsrichtungen und dann in viele Produkte (Ichs), die der Allheit in der unter Ich und Nichtich verteilten totalen Realität gegeben. —

Sobald man die Limitation nicht mehr bloss als logische, sondern als reale versteht, zeigt sie nicht nur Beziehungen zu den Kategorien der Quantität, sondern auch zu denen der Relation. Die wechselseitige Einschränkung der thetischen und antithetischen Thätigkeit ist zugleich wechselseitige Bestimmung oder Wechselwirkung und wird im Ergebnis vom Bewusstsein als Wechselwirkung des begrenzten Ich und Nichtich angeschaut. Indem das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich anschaut, fasst es sich auf als ein durch die Kausalität des Nichtich leidendes. Indem es das Nichtich als bestimmt durch sich anschaut, fasst es sich auf als ein auf die Aussenwelt wirkendes. Aus der ersten Art der Kausalität geht die theoretische, aus der letzten Art die praktische Wissenschaftslehre hervor. Im Erkennen und Handeln zerlegt sich die Wechselwirkung in die beiden Arten einseitiger Kausalität, aus denen sie zusammengesetzt ist.

Es ist dabei nur zu beachten, dass die wirkliche Kausalität sich nur zwischen den entgegengesetzt gerichteten unbewussten Thätigkeiten vollzieht, also bewusstseinstranscendent ist, und dass die Anschauung einer gegenseitigen Kausalität des Ich und Nichtich im Bewusstseinsinhalt ein blosser Schein, eine repräsentative Widerspiegelung der unbewussten Vorgänge im Bewusstsein und für das Bewusstsein ist. Dieser Schein enthält Wahrheit, wenn er als Abbild auf die transcendenten Vorgänge transcendental bezogen wird; aber er wird zum falschen Schein, wenn den partiellen Bewusstseinsinhalten selbst eine reale Kausalität zugeschrieben wird, die doch nur passive Ergebnisse der bei der Bewusstseinsentstehung sich abspielenden kausalen Vorgänge sind. Fichte hat dies nur deshalb übersehen, weil er beständig das produzierte begrenzte Ich mit der produzierenden Urthätigkeit (seinem absoluten Ich) verwechselte und die kausalen Leistungen des letzteren dem Konto des ersteren gutschrieb. Ebenso verwechselte er die transcendent reale Summe der übrigen Ichs beständig mit dem immanent idealen Widerschein derselben im Bewusstsein eines einzelnen empirischen Ich. In der praktischen Philosophie wirken die sittlichen Personen, deren jede für die andere ein transcendentes Ding an sich ist, wirklich auf einander; in der theoretischen Philosophie aber, wo es kein Ding an sich geben soll, wird auf diese transcendente sittliche Wechselwirkung der Iche unter einander nicht reflektiert, sondern das phänomenale Nichtich, das ein ohnmächtiger passiver Schein ist, wird (genau so wie bei Beck) mit dem vollen Bewusstsein der Wahrheitswidrigkeit so angeschaut, als ob es auf das Ich wirkte.

Wie die Kategorien der Wechselwirkung und Kausalität aus dem Verhältnis der thetischen und antithetischen Thätigkeit zu einander, so soll die der Substanz aus dem Verhältnis der produzierenden Thätigkeit zu ihrem Produkt, oder in Fichtes Ausdrucksweise des absoluten Ich zum begrenzten abgeleitet werden. Das absolute Ich setzt das begrenzte als eine Modifikation seiner selbst, d. h. als ein Accidens seiner selbst, verhält sich also zu ihm als Substanz. In demselben Verhältnis steht es natürlich auch zu jedem anderen begrenzten Ich, also zu allen Ichs und nicht minder zu dem Nichtich, das keinerlei Ichheit mehr an sich hat (zur Natur). Das absolute Ich oder die Urthätigkeit verhält sich somit zu allem Sein und Wissen als Substanz zu ihren Acciden-

tien, woraus aber keineswegs zu entnehmen ist, dass sie selbst ein substantielles Sein wäre, auch abgesehen von diesem Verhältnis zu dem von ihr Gesetzten. Vielmehr fällt, wie bei Locke, die Substanz mit der Summe ihrer Accidentien zusammen und ist nichts über sie Hinausgehendes. Die Substantialität ist nach Fichte nur zu denken als Selbstbestimmung der unbestimmten Thätigkeit zu bestimmten besonderen Thätigkeiten, wie die Kausalität nur zu verstehen ist als Wechselbestimmung der besonderen bestimmten Thätigkeiten, die einander hemmen und einschränken. Das Verhältnis von Substanz und Accidens ist das Verhältnis der indifferenten zur differenzierten Thätigkeit; die indifferente Thätigkeit, welche den ganzen Umkreis aller Realitäten umfasst, ist die Substanz, und jede einzelne differenzierte Thätigkeit ist als eine der von jener umfassten Realitäten Accidens.

Die Kategorien der Modalität haben in dieser Sphäre der zeitlosen Abstraktion noch keine Stelle, da sie Beziehungen des Denkens zu bestimmten Objekten ausdrücken, aber nicht die Objekte formieren helfen.

Die thetische Thätigkeit liefert das Denkgesetz der Identität: Ich = Ich, dessen Vieldeutigkeit bereits oben besprochen wurde. Die antithetische Thätigkeit liefert das zweite Denkgesetz des Widerspruchs: Nichtich nicht = Ich. Der Satz ist in dieser Fassung eine leere Tautologie, aber nicht ein Denkgesetz. Die synthetische Thätigkeit liefert das dritte Denkgesetz des Grundes, dem Fichte folgende Deutung giebt: Alles Entgegengesetzte ist in einem bestimmten Merkmal gleich, in einem anderen bestimmten Merkmal verschieden; ersteres heisst der Beziehungsgrund, letzteres der Unterscheidungsgrund. Diese Sätze haben mit dem gewöhnlich so genannten Satz vom Grunde gar nichts zu thun. —

Gehen wir nun von dieser zeitlosen Abstraktion des bewusstseinerzeugenden Prozesses zu dem wirklichen bewusstseinerzeugenden Prozess über, so knüpft dieser wiederum daran an, dass die unbewusste Urthätigkeit sich in eine thetische und eine antithetische Richtung spaltet, die mit einander in Widerstreit treten. Wäre die thetische Thätigkeit bewusst, so bedürfte es keines bewusstseinerzeugenden Prozesses mehr; sie wirkt vielmehr als unbewusste Einbildungskraft. Wäre die antithetische Thätigkeit bewusst, so könnte nicht der Schein des Leidens im Ich entstehen, sondern der Widerstand würde als selbstgesetzter

und selbstgewollter gewusst. Das Bewusstsein kann nur dadurch entstehen, dass die unbewusste thetische Thätigkeit auf eine unbewusste antithetische Thätigkeit trifft, und den durch diese ihr entgegengesetzten Widerstand als ein eigenes Leiden empfindet. Die Gestalt, in der das ursprüngliche Bewusstsein entspringt, ist also das Innewerden oder Insichfinden eines nicht selbstgewollten, nicht mit eigenem Willen und Wissen gesetzten Gegenstrebens oder Widerstandes, und dieses Gewahrwerden oder Perzipieren des Leidens ist die Empfindung. Diese Darstellung der Genesis der Empfindung gehört zu den genialen Lichtblicken der Fichteschen Philosophie, ebenso wie die Unterscheidung der thetischen und antithetischen Thätigkeit, welche ihre Voraussetzung bildet. Sie fordert indes zu einer erläuternden Betrachtung auf.

Die antithetische Thätigkeit, welche die Empfindung erweckt und damit das empirische Ich auf seiner primitivsten Stufe erst entstehen lässt, ist selbstverständlich nicht in diesem empirischen Ich und noch weniger eine von diesem empirischen Ich gesetzte Thätigkeit, da sie nicht von dem und in dem gesetzt werden kann, was erst vermittelst ihrer erzeugt werden soll; deshalb wird sie auch als Thätigkeit des Nichtich und nicht als Thätigkeit des begrenzten Ich angeschaut. Wohl aber ist die antithetische Thätigkeit ebensowohl wie die thetische eine blosse Differenzierung, Besonderung, Richtungsvarietät oder Partialfunktion der Einen absoluten Urthätigkeit (des unbewussten absoluten Ich); denn wenn sie das nicht wäre, sondern einem anderen Subjekt angehörte, so käme gar keine Kollision der beiden Thätigkeiten zustande, und diese würden sich gar nicht treffen. Die Kausalität der beiden entgegengesetzten Thätigkeiten darf nicht verschiedenen Substanzen oder Vorstellungsvermögen oder Intelligenzen zukommen, weil sie sonst transeunt wäre und bei einander vorbeiwirkte; sondern sie muss immanent sein in einem einzigen absoluten Vorstellungsvermögen (absoluten Ich), welches nach Fichte wiederum nicht bewusst sein kann. Für das begrenzte bewusste Ich ist also die antithetische Thätigkeit, welche die Empfindung erweckt, in der That transcendent oder transsubjektiv, für das absolute unbewusste Ich dagegen ist die unbewusste antithetische Thätigkeit ebenso immanent, wie die unbewusste thetische Thätigkeit oder die ebenso unbewusste syn-

thetische, deren unmittelbares Produkt das Bewusstsein in Gestalt der Empfindung ist. Diese Konsequenzen liegen unmittelbar in den Fichteschen Voraussetzungen vorgebildet, und nur die ständige Verwechselung des unbewussten absoluten Ich mit dem bewussten begrenzten Ich hat ihn verhindert, diese Konsequenzen wirklich zu ziehen und auszusprechen, durch welche sein theoretischer transcendentaler Idealismus in sein Gegenteil verkehrt und mit seinem praktischen transcendentalen Realismus in Einklang gebracht worden wäre. —

Fichte hat also die Doppelseitigkeit der Unbewusstheit und Bewusstheit an der Urthätigkeit wohl erkannt, infolge deren die Thätigkeit an sich unbewusst wirkt, aber in dem wirklichen Wirken, das erst mit der Kollision verschiedener Thätigkeitsrichtungen eintritt, sofort auch bewusst wird. Er hat richtig erkannt, dass die Thätigkeit, von ihrer centralen Seite gesehen, unbewusst ist, von ihrer peripherischen Seite gesehen dagegen als bewusste erscheint. Er hat begriffen, dass wirkliche Thätigkeit nur Einheit von Thun und Leiden ist, und dass jede Sonderthätigkeit als aktive unbewusst, als passive bewusst ist. Er hat wohl beachtet, dass die wirkliche Thätigkeit sich aus einer Zweiheit von Willensthätigkeit und Erkenntnisthätigkeit zusammensetzt, und dass die Willensseite der Thätigkeit dem Bewusstsein noch ferner steht und allezeit ferner bleibt, als die Vorstellungsseite. Er beging aber einen Irrtum, als er die zweifache Doppelseitigkeit der Thätigkeit, die Bipolarität von Unbewusstheit und Bewusstheit und die Bipolarität von Willensthätigkeit und Erkenntnisthätigkeit mit einander konfundierte, also die beiden mit einander kollidierenden Partialfunktionen, aus deren Kollision das Bewusstsein entsteht, gleichsetzte mit den beiden Thätigkeitsseiten Wille und Vorstellung, aus deren Verschmelzung jede der beiden kollidierenden Thätigkeiten entstehen muss.

Der Gegensatz des Unbewussten und Bewussten ergiebt sich gleichsam durch einen Querschnitt der Thätigkeit, der Gegensatz von Wille und Vorstellung durch einen Längsschnitt der Thätigkeit; der erstere bildet einen realen Widerstreit entgegengesetzt gerichteter Partialfunktionen von gleicher Essenz, der letztere zeigt einen idealen Gegensatz gleichgerichteter Thätigkeitsstränge von entgegengesetzter Essenz innerhalb jeder Partialfunktion. Das Wollen darf also nicht mit der thetischen

Thätigkeit in der bewusstseinerzeugenden Kollision, das Vorstellen nicht mit der antithetischen Thätigkeit in ihr identifiziert werden, wie es von Fichte geschieht, denn beide gehören ganz verschiedenen Gegensatzpaaren an. Wäre die centrifugale Thätigkeit vorstellungsloses Wollen, so wäre sie inhaltleer und schlechthin unbestimmt; sie könnte dann gar nicht setzende Thätigkeit heissen und durch keine bestimmte entgegengesetzte Thätigkeit reprimiert und restringiert werden. Wäre die centripetale Thätigkeit willenlose Vorstellung, so wäre sie kraftlos und unwirksam; sie könnte dann zu einer bestimmten thetischen Thätigkeit wohl in idealen Gegensatz, aber nicht in realen Widerstreit treten und könnte niemals als ein realer Zwang, der ein Leiden setzt, empfunden werden. Thetische und antithetische Thätigkeit müssen also beide gleichmässig Wille und Vorstellung in sich schliessen. Dass Fichte bei der Neuheit dieser Untersuchungen nicht alle diese Unterschiede sogleich klar herauszustellen vermochte, wird ihm kein billig Denkender zum Vorwurf anrechnen; man muss es vielmehr mit Dank anerkennen, wie sehr er dieses schwierige Problem der Bewusstseinsentstehung aus dem Unbewussten gefördert hat, das vor ihm fast nur von Jakob Böhme, und von diesem mit orakelhafter Dunkelheit berührt worden war. —

Die thetische Thätigkeit ist die centrifugale, die antithetische ist die centripetale. Es liegt in der Natur der ersteren, dass sie ins Unendliche strebt und darum über jede zeitweilige Hemmung und Fixierung durch die letztere hinausstrebt. So wird die Empfindung durch die neu anhebende centrifugale Thätigkeit aus dem Ich hinausprojiziert und dem Ich gegenübergestellt als Anschauung, und die Anschauung wieder wird vom Verstande durch Anwendung der schon besprochenen Kategorien fixiert und stabiliert zum Objekte. Die Form der Räumlichkeit ergiebt sich aus der Forderung, verschiedene Empfindungen zugleich als Anschauungen hinauszuprojizieren, ohne sie mit einander verschmelzen zu lassen, was nur durch ein geordnetes Nebeneinander und eine Sphäre ihrer synthetischen Vereinigung möglich ist. Wie die wechselseitige Abhängigkeit der Objekte ihr Zugleichsein im Raume, so fordert die einseitige Abhängigkeit derselben ihr Nacheinandersein in der Zeit. Fichte folgt also hier ganz dem Vorbilde Kants. Darüber ist sich Fichte ganz klar, dass die Annahme einer wirklichen Vergangenheit, d. h. einer solchen,

die ich nicht bloss jetzt als Vergangenheit vorstelle, etwas von meinem Denken Unabhängiges setzen und damit das verpönte Ding an sich wieder herstellen würde. Auffallend ist dabei nur, dass Fichte nicht in der fortlaufenden unbewussten Urthätigkeit eine solche von meinem bewussten Denken unabhängige Reihe einseitiger Abhängigkeit erkennt, die demgemäss als zeitliche Reihe vorausgesetzt werden muss.

Die Kategorie der Notwendigkeit entspringt aus dem Gefühl des Zwanges, mit dem die unbewusst produzierten Objekte sich dem Bewusstsein aufdrängen, also letzten Endes aus der unbewussten antithetischen Thätigkeit, welche die Urthätigkeit zu einer Reihenfolge von synthetischen und thetischen Reaktionen veranlassen. Das Gegenteil des notwendigen Leidens ist die freie, durch keinen Zwang gehemmte Thätigkeit, die als solche unbegrenzte Möglichkeit ist. Die Einbildungskraft schaut diese Möglichkeit als das Schweben zwischen dem Verrichten und Nichtverrichten einer und derselben Handlung an. Das Ding in der synthetischen Vereinigung des Notwendigen und Zufälligen in ihm ist das wirkliche Ding. Hiermit sind die Kategorien der Modalität nachgeholt. —

Fichte erhebt nicht mit Unrecht den Anspruch, zu Kants Kritik der reinen Vernunft ein System der reinen Vernunft geliefert zu haben. Sein Monismus der absoluten unbewussten Intellektualfunktion oder des absoluten unbewussten Ich ist grossartig angelegt und eigenartig durchgeführt und die Mängel dieser Durchführung sind wohl durch die kühne Neuheit des Unternehmens zu entschuldigen. Das Absolute ist die substanzlose und subjektlose, unbewusste, einheitliche Urthätigkeit, die nur missbräuchlich absolute Substanz, absolutes Subjekt und absolutes Sein genannt wird. Fichte erneuert damit gegen Spinozas Renaissance des Eleatismus den Heraklitismus des verabsolutierten Flusses und inauguriert damit eine spekulative Periode des substanzlosen und subjektlosen Absoluten, die sich bis zu Trendelenburg und Wundt hin erstreckt. Gott ist ebensowenig wie das Absolute ein substantielles seiendes Subjekt hinter der (möglichen oder wirklichen) Thätigkeit, sondern nur die ideale Seite dieser Thätigkeit, oder das ihr immanente Gesetz, oder die ihr immanente Teleologie, welche sich für Fichte ohne Rest mit der moralischen Weltordnung deckt. Das unendliche Ich der Idee ist das in eine unerreichbare Zukunft hinausprojizierte Ideal

der verwirklichten moralischen Weltordnung oder des in der daseienden Erscheinung verwirklichten Gottes. Gott als wirkendes Princip ist unbewusst und unpersönlich; aber in dem approximativ zu erreichenden Ideal des unendlichen Ich findet er das Kollektivbewusstsein und die Samtpersönlichkeit. In dem System der gereinigten Ichs (Gottesreich) ist jedes einzelne empirische Ich durch Abstreifung des Zufälligen und Besonderen annähernd zum reinen Ich, und damit Eins mit Gott und alle Eins mit einander geworden; denn das reine Denken oder reine Bewusstsein ist zugleich die Seligkeit und die wahre Liebe zu Gott, die mit Gott Eins macht. In dieser intellektuellen Liebe zu Gott als Endziel und Inhalt des Lebens findet sich Fichte mit Spinoza zusammen; in ihr wird er zum mystisch transcendentalen Eudämonisten, während er den gemeinen Eudämonismus in noch heftigerer Weise als Kant bekämpft und moralisch brandmarkt.

Indem Fichte die Natur als Gegenteil des Ich zu blossem subjektiven Schein herabsetzt und nur die Vielheit der bewussten begrenzten Ichs in dem unbewussten absoluten Ich als wahre Realität gelten lässt, überhebt er sich der Sorge, das innerliche Bewusstsein und das äusserliche natürliche Dasein identitätsphilosophisch zusammenzufassen, wie Spinoza und Leibniz es versucht hatten, und wird einseitig der Bewusstseinsseite der Welt gerecht. So bildet sein einseitig idealistischer Monismus einen Gegensatz gegen den identitätsphilosophischen Monismus des Spinoza, den Fichte irrtümlich für einen einseitig realistischen Monismus hält. Aber in seiner Einseitigkeit hat er die Probleme wesentlich gefördert, so dass Schelling, auf ihn gestützt, den identitätsphilosophischen Monismus des Spinoza auf höherer Stufe erneuern konnte. Hinsichtlich der Kategorien versagte Fichte sich jede Kritik der Kantschen Kategorientafel und bemühte sich nur um die Ableitung derselben aus der einheitlichen Urthätigkeit der unbewussten intellektuellen Anschauung, immerhin mit mehr Glück und Geschick, als die übrigen Schüler Kants. Sein Hauptverdienst liegt in der Einsicht, dass die Genesis des Bewusstseins nur in unbewussten Intellektualfunktionen und ihren Kollisionen gesucht werden kann, sein Hauptmangel in der Unfähigkeit, diesen Gesichtspunkt festzuhalten und sicher durchzuführen, und sich damit gegen die beständige Verwechselung des unbewussten absoluten Geistes mit dem bewussten begrenzten Ich zu schützen.

Aus diesem Mangel entspringen alle anderen Mängel seines Systems, insbesondere der theoretische transcendentale Idealismus und sein ungelöster Widerspruch gegen den praktischen transcendentalen Realismus.

Der Fortgang der philosophischen Bewegung konnte nach doppelter Richtung gehen. Entweder konnte in Fichtes Princip des absoluten Ich der Ausgangspunkt, das Ich, festgehalten, aber dann musste es auch da gesucht werden, wo es allein zu finden war, in dem empirischen, beschränkten Ich, und diesem musste trotz seiner Beschränktheit die Absolutheit zugesprochen werden. Oder aber es konnte das Absolute festgehalten werden; aber dann musste der Charakter des Ich von ihm abgestreift werden. Den ersteren der beiden Wege schlug Friedrich Schlegel, den letzteren Schelling ein. Schlegel, zu dem wir erst an späterer Stelle gelangen, geriet damit auf einen Irrweg, der den eigentlichen Zielen Fichtes völlig entgegengesetzt war; Schelling aber wurde der berufene Fortbildner Fichtes.

---

2. Schelling (1775—1854) in seiner ersten Periode von 1794—1806.

Von 1794—1797 will Schelling bloss den Fichteschen Standpunkt, den transcendentalen Idealismus des absoluten Ich, ausbauen und verteidigen; von 1797—1799 sucht er insbesondere die von Fichte vernachlässigte Naturphilosophie in das Fichtesche System einzufügen. Von 1799—1800 lehrt er einen gekoppelten Dualismus von Naturphilosophie und transcendentalem Idealismus als zweier parallel laufender, gleichberechtigter Momente des Systems, wobei er im letzteren auch die Philosophie der Kunst und der Geschichte zu berücksichtigen beginnt. Schellings Vorliebe für die Naturphilosophie begnügt sich aber nicht lange damit, dieselbe als gleichberechtigten Bestandteil neben den transcendentalen Idealismus zu stellen, sondern sie schraubt den Begriff der Natur so hoch, dass sie die andere Seite mit umspannt, und dass der Dualismus zum Monismus zurückgeführt

wird. Damit erreicht Schelling in den Jahren 1801—1806 erst den abschliessenden Standpunkt seiner ersten Periode, welcher unter dem Namen Identitätsphilosophie bekannt ist.

Während Kant und Fichte noch völlige Laien in der Geschichte der Philosophie sind, ist Schelling der erste bedeutende Denker, der eine gewisse Kenntnis derselben erwirbt und verwertet. Hauptsächlich verdankt er sie den Anregungen Jacobis. Schelling denkt niemals selbständig, sondern immer in Anlehnung an frühere Philosophen, und jedesmal ist derjenige, mit dem er sich zuletzt beschäftigt hat, tonangebend für die Ausgestaltung seiner Gedankenreihen. Seine zweite Periode blieb unfruchtbar, weil er zu wenig neue Anlehnungen mehr fand, die ihm kongenial gewesen wären; seine erste wurde dadurch so fruchtbar, dass so viele fast vergessene Denker von ihm in umgewandelter Form zu neuem Leben erweckt werden konnten.

Platons Ideen versteht er weder als abstrakte Begriffe, noch als physische Existenzen, sondern als metaphysische Wesenheiten. Den Dualismus von Gott und Materie sucht er durch Verflüchtigung der Materie zu Nichts in Monismus aufzulösen. Dadurch wird der Platonismus befähigt, mit dem Spinozismus verschmolzen zu werden. Wie im ersteren die Selbständigkeit der Materie neben Gott, so muss in letzterem der Mangel einer Teleologie berichtigt und die mechanische Naturauffassung durch eine dynamische ersetzt werden. Die dritte Erkenntnisgattung Spinozas liefert dann die Form, in der die Platonischen Ideen erkannt werden, nämlich die intellektuelle Anschauung. Schelling missversteht Spinoza dahin, als ob dieser an Stelle des Subjekts, des Ich oder des Wissens ein blosses Objekt, Dinge oder Sachen oder Sein setzte, erkennt aber doch an, dass trotz entgegengesetzten Ausgangspunktes Spinoza ebenso wie Fichte bei dem Absoluten mündet. So findet er zwischen beiden nur einen praktischen Unterschied, den von Quietismus und energischer Aktivität, verkennt aber, dass dieser Unterschied mehr in den Charakteren beider Denker, als in ihren Lehren begründet ist.

Er fasst den Spinozismus richtig als Akosmismus und logischen Emanationismus auf. Dass die Einzeldinge non-entia seien, darin giebt er Spinoza recht gegen Leibniz, der die Monaden als reale entia oder Substanzen festhält. Mit Unrecht wirft er ihm vor, dass er die Substanz als ein Ding und eine

Sache behandele, die Notwendigkeit im Absoluten unlebendig und unpersönlich auffasse, die Attribute nicht aus der Substanz deduziere, sondern nur empirisch aufgreife, und sie ohne gegenseitige Erregung, Durchdringung und Steigerung neben einander stehen lasse. In der That ist Spinozas Substanz durchaus Subjekt und lebendig, im intellectus infinitus erlangt sie sogar Persönlichkeit, und nur die Finalität fehlt ihrer notwendigen Bethätigung. Die Attribute aus der Substanz zu deduzieren, ist auch Schelling nicht gelungen, und ist überhaupt eine unlösbare Aufgabe. Eine gegenseitige Erregung und Steigerung der Modi kennt auch Spinoza, und der Begriff der Potenz im Sinne von Stufe ist erst in der zweiten Periode von Schelling mit Unrecht auf die Attribute selbst übertragen worden. Der Hauptunterschied ist, dass nach Spinoza die Attribute in jedem Modus im Gleichgewicht, nach Schelling aber bald das eine, bald das andere im Übergewicht ist. Dass Spinoza das zweite Attribut als Ausdehnung bestimmt, daran nimmt Schelling keinen Anstoss, weil er selbst die erste, unbegrenzte Thätigkeit Fichtes als Expansion, Raum oder materia prima betrachtet und schon früh die Analogie mit dem Platonischen *ἄπειρον* erkennt.

Leibniz rühmt er, weil derselbe die Sinnenwelt aufhebe und alle Kräfte des Universums auf vorstellende Kräfte zurückführe. Die ganze Lehre des Leibniz deutet er idealistisch, so dass nichts als Gott und Seelen, d. h. Anschauungen Gottes existieren; den realistischen Dynamismus der Leibnizschen Naturphilosophie ignoriert er und meint, dass Leibniz die Monadologie, und was daran hängt, gar nicht ernst genommen habe. Nachdem er so selber das der Vorstellung entgegengesetzte Princip aus der Leibnizschen Lehre hinausgeworfen hat, macht er es Leibniz zum Vorwurf, dass er durch Weglassung des einen Attributs in den Monaden den Spinozismus zum Unitarismus verkümmert und den Gegensatz, in dem erst das Leben ist, beseitigt habe. Nur als Idealismus soll der Leibnizianismus wiedererweckt werden können, und dies hat Schelling in seinem transcendentalen Idealismus versucht, wo er die Fensterlosigkeit der Monaden, d. h. die Leugnung transcendenter Kausalität, festhält. Für Schellings Naturphilosophie ist die Leibnizsche Deutung der verschiedenen Naturreiche als schlafender, träumender und wacher Monaden von Einfluss geworden. Aber in der Auffassung der Monaden als blosser

Privationen oder relativer Negationen des Absoluten wendet sich Schelling von Leibniz zu Spinoza zurück und den Optimismus der Leibnizschen Schule erklärt er für eine philosophisch nichtige und mit der sittlichen Ansicht der Welt sehr wenig übereinstimmende Meinung.

Den Phänomenalismus Humes billigt Schelling, vermisst aber in ihm die von innen gesetzte Vorstellungsfolge, d. h. den Apriorismus, und tadelt die Auffassung der Kausalität als einer erst allmählich durch Erfahrung und Gewöhnung erworbenen.

Kant wird von Schelling anfänglich überschwenglich gepriesen, später aber um so kühler von ihm beurteilt, je weiter er selbst sich vom transcendentalen Idealismus entfernt. Die Lehre Kants von den Dingen an sich ist gänzlich auszuscheiden und die volle Identität des Dinges mit der Vorstellung an seine Stelle zu setzen. Das Ding an sich ist ein Ungedanke, ein X, das sich zur Null verflüchtigt; da ist doch das Schwärmerische noch vorzuziehen, wie wenn bei Berkeley das X gleich zu Gott wird. Beck ist zu loben, dass er die Dinge an sich aus Kants Lehre ausgeschieden hat, und nur darum zu tadeln, dass er ohne irgend welchen übersinnlichen Grund unserer Vorstellungen auskommen zu können glaubte. Die drei Arten des Apriori: Anschauungsformen, Denkformen und Ideen, sind nur Anwendungen der Einen Vernunft auf verschiedene Aufgaben. Der Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile ist ebenso bedeutungslos, wie der des Apriorischen und Aposteriorischen; denn alles wird gleichmässig zunächst unbewusst a priori produziert und dann bewusst a posteriori perzipiert. Ohne Raum und Zeit sind die Dinge an sich nichts; daraus folgert Schelling in seiner ersten Periode, dass es gar keine Dinge an sich geben könne, in seiner letzten dagegen, dass es raumzeitliche Dinge an sich geben müsse. Die Behauptung Kants und Reinholds, dass es unräumliche und unzeitliche Dinge an sich gebe, erklärt er für ein System, das keiner Widerlegung bedarf. In Kants Kritik der Urteilskraft erblickt er mit Recht den Höhepunkt des Kantschen Systems. Eine Vereinigung der drei Kantschen Kritiken zu einem Werke versucht er zum ersten Male in seinem »System des transcendentalen Idealismus« herzustellen.

Fichte wird von Schelling dafür gelobt, dass er die tote starre Substanz Spinozas zum lebendigen, freien Ich fortgebildet

habe, aber dafür getadelt, dass er nicht tief genug in die vorbewusste Entstehungsgeschichte des Bewusstseins eingedrungen und sich die Unbewusstheit dieser Vorgänge nicht stets gegenwärtig gehalten habe. Daher stamme Fichtes beständige Verwechselung des bewussten empirischen Ich und des noch bewusstlosen absoluten Princips, das darum eigentlich weder Ich noch Subjekt genannt werden darf, sondern nur unbewusste Indifferenz des Subjektiven und Objektiven ist. Ungerecht ist der Vorwurf, dass Fichte das empirische Ich eines jeden Menschen für die einzige Substanz erkläre, und dass seine späteren Versuche, die Ichlichkeit und Subjektivität des absoluten Ich zu überwinden, nur Plagiate von Schellings Leistungen seien. Richtig dagegen ist die Behauptung, dass nach Fichtes Begriffen die Natur etwas Totes sei, das nur dazu da sei, dem Menschen als nützliches Mittel und anständige ästhetische Umgebung zu dienen. Freilich konnte die Natur als subjektive Erscheinung nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus nichts weiter als ein Produkt des absoluten Ich für das empirische Ich sein; aber Schelling tadelt Fichte gerade darum, dass er sich nicht zu einer höheren übersinnlichen, objektiv idealen Auffassung der Natur emporgeschwungen habe. Scharf verurteilt wird von Schelling die imperative Form der Fichteschen Moral, und dieser Sklaverei des Sittengesetzes die Autonomie der sittlichen Gesinnung entgegengestellt. —

Wie der gesamte Rationalismus seit Descartes geht auch Schelling von der Voraussetzung aus, dass die Philosophie nur dann Wissenschaft ist, wenn sie notwendige, sichere, evidente und gewisse Erkenntnisse liefert, dass sie eine Methode braucht, die nicht irren kann, dass sie aber das Hypothetische, Wahrscheinliche und bloss Mögliche nicht verträgt. Die einzige Methode, die Evidenz liefert, ist die Demonstration oder Konstruktion, die in der Mathematik als sinnlich reflektierte, in der Philosophie als reine, in sich selbst reflektierte Anschauung der Vernunft auftritt. Der Sinn erfasst a posteriori das Vernunftlose, die Menge des Einzelnen ohne inneren Zusammenhang, der Verstand a priori das Allgemeine ohne Besonderung, also in seiner Leerheit; die Einbildungskraft vereinigt beides auf besondere, die Vernunft auf unendliche Weise. Konstruktion ist reale Gleichsetzung des Allgemeinen und Besonderen in der reinen Anschauung, die als

Besonderes (z. B. als dieses Dreieck) ein Allgemeines (das Dreieck überhaupt) darstellt. Da die Einheit des Allgemeinen und Besonderen nach Schelling die Idee ist, so werden nur Ideen konstruiert und nichts weiter, oder eigentlich nur die Eine, alle umfassende Idee, für den Geometer die des Raumes, für den Philosophen die des Absoluten.

Diese Methode hat nur dann Wirklichkeit, wenn es erstens eine unmittelbare intuitive und einfache (weder negative, noch disjunktive, noch integrative) Erkenntnis des Absoluten im Menschen giebt, wenn zweitens die Idee dieses Absoluten sich produktiv verhält, d. h. mittelst schöpferischer Intellektualfunktion sich stufenweise zur Vielheit der besonderen Ideen differenziert, und wenn drittens diese Produktivität der Idee in statu nascente vom Bewusstsein belauscht werden kann. Diese drei Voraussetzungen sind zusammengesetzt in der intellektuellen oder transcendentalen Anschauung; d. h. die Wirklichkeit der intellektuellen Anschauung im Menschen ist die unentbehrliche Vorbedingung für die Möglichkeit der Philosophie im Sinne schlechthin gewisser Erkenntnis. Hiermit hat Schelling den Anspruch klar hingestellt, der in verhüllter Gestalt schon bei Kant auftritt, nämlich die transcendentale Anschauung der apriorischen Intellektualfunktionen als apriorischer. Wer immer den Begriff der Philosophie als einer schlechthin gewissen Erkenntnis festhält, muss nunmehr anerkennen, dass die Wirklichkeit der intellektuellen Anschauung im angegebenen Sinne allein das Zustandekommen einer solchen Erkenntnis möglich macht. Wenn auch nur eine der drei Voraussetzungen hinfällig wird, die in dem Begriff der intellektuellen Anschauung vereinigt sind, dann ist diese so verstümmelt, dass sie ihrer Aufgabe, evidente Erkenntnis zu vermitteln, nicht mehr genügen kann. (Schelling fügt in seiner ersten Periode noch eine vierte Voraussetzung hinzu, nämlich, dass das Absolute kein Sein und keine Realität habe als durch seinen Begriff und in seiner Idealität, lässt aber in seiner zweiten Periode diese Voraussetzung thatsächlich fallen.)

Angenommen, die erste und zweite Voraussetzung, die Anschauung der absoluten Idee und die Besonderung derselben in Einzelideen, wäre erfüllt, so würde doch an der dritten Voraussetzung alles scheitern. Die Anschauung der absoluten Idee und ihrer Selbstdifferenzierung ist nämlich das absolute Erkennen des

Absoluten selbst, eine unbewusste, hellsehende, unzeitliche, supraindividuelle Bethätigung der schlechthin allgemeinen Vernunft; die philosophische Reflexion verhält sich dabei nur einerseits als passiver Zuschauer, der den unbewussten Vorgang mit seinem Bewusstsein auffasst, andererseits als retardierende Kraft dieser Bewegung, die ihre unzeitlichen Momente stand zu halten, zeitlich zu verweilen und keinen zu überspringen nötigt. Das individuelle Bewusstsein ist aber ganz ausser stande, weder dem supraindividuellen unbewussten Prozess des absoluten Erkennens über die Achsel zu gucken, noch auch ihn zeitlich zu hemmen oder sachlich zu leiten. Es kann immer nur die fertigen Produkte, aber niemals die produktive Thätigkeit selbst perzipieren, die ihnen vorangeht und etwas ganz anderes ist als sie. Das perzipierende Bewusstsein hinkt hinterdrein und kommt immer eine Station zu spät; nur dadurch gelangt es zu der Welt der subjektiven Erscheinung, deren Genesis das »System des transcendentalen Idealismus« schildert. Auch die »transcendentale Erinnerung« vermag hier nicht zu helfen; als Selbstbeobachtung ist die Rekognition unmöglich, weil das Erinnerte noch gar nicht zum Bewusstsein gelangt war, als Hypothese aber hört die transcendentale Erinnerung auf, schlechthin gewisse Erkenntnis zu sein und wird zu einer höchstens wahrscheinlichen Rekonstruktion der Ursache aus der Wirkung.

Auch die zweite Voraussetzung ist unhaltbar, selbst wenn die erste zugegeben wird. Denn sie schliesst das Problem ein, wie die ursprüngliche, über allen Gegensätzen stehende, abstrakte, leere Einheit sich zur Vielheit auseinanderlegen könne. Schelling musste zuletzt selbst die Unlösbarkeit dieses Problems anerkennen und wurde gerade dadurch zu einer konkreteren, innerlich gegliederten Einheit hingedrängt, wie er sie in seiner zweiten Periode ausgestaltet, namentlich zu einem Begriff des Absoluten, in welchem die Initiative des Prozesses und die Bestimmung seines Endzieles nicht mehr einseitig und ausschliesslich vom Logischen ausgeht. —

Während alle intellektuelle Anschauung besonderer Ideen oder bestimmter Intellektualfunktionen erst abgeleitete Erkenntnis darstellt, ist die intellektuelle Anschauung des Absoluten selbst, als der Einen absoluten Idee, oder der absoluten Identität von Form und Wesen, Denken und Sein, Wissendem und Ge-

wusstem, Subjekt und Objekt, die ursprüngliche, allgemeine intellektuelle Uranschauung oder Grundanschauung, an der sich erst alle besonderen ableiten, und damit die Identität des formalen und inhaltlichen Princips der Philosophie (oder ihres Erkenntnisgrundes und ihres Gegenstandes). Schon das absolute Ich Fichtes wird sofort bei Schelling zu einer intellektuellen Selbstanschauung, die ausserhalb alles Bewusstseins liegt, weder Bewusstsein, noch Persönlichkeit hat, und deshalb auch im Bewusstsein nicht vorkommen kann; deshalb ist auch die Existenz einer intellektuellen Anschauung aus dem Bewusstsein weder zu beweisen, noch zu widerlegen. Diese Thätigkeit des absoluten Ich ist transcendentale Anschauung und transcendentale Freiheit, Erkennen und Handeln in Einem, und darum auch das unbewusste Princip der prästabilierten Harmonie zwischen Natur und Freiheit, bewusstloser und bewusster Thätigkeit im Menschen. Unbewusst ist bereits diejenige eingeschränkte intellektuelle Anschauung, welche den Bewusstseinsinhalt, die sinnliche Erscheinungswelt, vorbewusst produziert; unbewusst ist ferner die zu Sonderideen eingeschränkte intellektuelle Anschauung, weil auch in ihr schon der Gegensatz von Subjekt und Objekt verschwunden ist; erst recht unbewusst ist die absolute intellektuelle Anschauung, das ewig Unbewusste, das nie zum Bewusstsein gelangen kann, weil die Bedingung des Bewusstseins Duplizität ist. Die absolute Identität, die mit der absoluten, uneingeschränkten intellektuellen Anschauung zusammenfällt, wird also erst dann wahrhaft an sich erkannt, wenn man sie auch von der Beziehung auf das Bewusstsein befreit.*)

Dass es ein solches unbewusstes Absolutes giebt, welches zugleich unbewusstes intuitives Erkennen, unbewusstes absolutes Wissen, oder unbewusste intellektuelle Anschauung ist, soll nicht bestritten werden, wohl aber, dass ein solches anders in die Individuen eingeht als in Gestalt eingeschränkter intellektueller Anschauungen oder spezifisch determinierter unbewusster Intellektualfunktionen, die den Bewusstseinsinhalt vorbewusst produzieren. Das Individuum als solches hat also mit dem absoluten Erkennen

---

*) Schelling hält leider diese Ergebnisse nicht fest, sondern braucht den Ausdruck »Bewusstsein« auch weiter hin für absolut unbewusste Zustände, wenn sie nur die Möglichkeit in sich tragen, irgend welches Bewusstsein aus sich hervorzutreiben. So spricht er von nicht wissendem Wissen und bewusstlosem Bewusstsein, wogegen doch wohl unbewusstes Vorstellen den Vorzug verdient.

des Absoluten keinesfalls etwas zu schaffen und kann am wenigsten in ihm den Ausgangspunkt seiner philosophischen Reflexionen suchen; denn die intellektuelle Anschauung ist nur als eingeschränkte produktiv und nur als produktive aktuell. Damit sind denn alle drei Voraussetzungen der Schellingschen Konstruktionsmethode als unhaltbar anerkannt; ohne ihre Verbindung zur intellektuellen Anschauung ist aber überhaupt keine apodiktisch gewisse philosophische Erkenntnis möglich. Die Philosophie muss demnach entweder sich selbst als Wissenschaft, oder aber ihren Anspruch auf Gewissheit ihrer Erkenntnisse aufgeben. Da die Philosophie sich hartnäckig weigerte, das letztere zu thun, so hat der fortschreitende Zeitgeist das erstere gethan, d. h. die Philosophie als Wissenschaft aufgegeben. —

Schellings Erkenntnistheorie geht zunächst ganz von Fichte aus. Danach ist alles Sein als Produkt des absoluten Ich auch nur ein Sein für das absolute Ich; indem aber das empirische Ich mit dem absoluten Ich von Fichte verwechselt und vermengt wird, geschieht dasselbe auch mit demjenigen, was Sein bloss für das absolute Ich ist, aber als Sein für das empirische Ich behandelt wird. Während Schelling die erstere Verwechselung bald durchschaut, bleibt er doch zunächst noch in der zweiten stecken, bis er sich ganz allmählich auch von dieser losringt. Dabei ist ihm die falsche Bezeichnung der unbewussten Vorstellungsweise des absoluten Erkennens mit dem Ausdruck Bewusstsein hinderlich. Bei Fichte ist alles Sein nicht bloss ideelles Sein, sondern auch Sein für ein Bewusstsein, nämlich sofern es nicht Sein für das empirische Individualbewusstsein ist, doch Sein für das absolute Bewusstsein des absoluten Ich; bei Schelling hingegen ist zwar auch noch alles Sein ideelles Sein, aber nicht mehr alles ideelle Sein Sein für ein Bewusstsein, nämlich nur noch Sein im ewig unbewussten Erkennen des absoluten unbewussten Subjekt-Objekt. Der nicht ins empirische Individualbewusstsein fallende Teil dieses unbewusst idealen Seins ist also für dieses Individualbewusstsein ein übersinnliches, supraindividuelles, bewusstseinstranscendentes, metaphysisches Ansich, obwohl es an sich etwas rein Ideales ist.

Dieses Ansich ist das Wesen alles Seins, der übersinnliche Grund der Erscheinungen, das wahrhaft Reale in allen Dingen, dasselbe, was Platon Idee nannte. Das Ansich steht nicht unter

sinnlichen oder Verstandesbestimmungen, d. h. unter Relationen; das Objektivwerden der Idee für das Bewusstsein des empirischen Ich ist ihr Geborenwerden unter Relationen und Privationen, die an sich nichtig sind, oder die Entstehung des Phänomens. Das Ansich kann nur etwas Lebendiges sein; das »Ding« dagegen vermag Schelling sich nur als ein totes stoffliches Substrat der Einbildungskraft zu denken, das nur für das Bewusstsein des empirischen Ich und nur in den Anschauungs- und Denkformen existiert. Unter diesen terminologischen Voraussetzungen kann natürlich kein Ansich ein Ding, und kein Ding ein Ansich sein, und ist das »Ding an sich« eine widerspruchsvolle Begriffszusammenstellung. Dass die vorstellenden Monaden des Leibniz »Ansichs« seien, räumt Schelling ein und bestreitet nur, dass sie Dinge an sich seien.

Dieses Bedenken gegen den Ausdruck Ding an sich wird natürlich hinfällig, wenn man das Wort Ding ganz auf ein bewusstseinstranscendentes Korrelat des Vorstellungsobjekts bezieht, die subjektiv idealen Erscheinungen im Bewusstsein aber gar nicht mehr Dinge, sondern nur noch Vostellungsobjekte, Objekte oder Gegenstände nennt; denn alsdann hört das Ding ohnehin auf, tot, sinnlich und stofflich zu sein. Erst durch das Wollen gelangen die Ideen zu einer mehr als idealen, zu einer realen Existenz, d. h. werden sie zu Seelen oder Monaden; die monadisch verselbständigten oder individuierten Ideen sind stets als Einheit von Seele und Leib zu denken. Die praktische Nötigung zur Anerkennung gleicher oder ähnlicher Wesen hat Schelling ebensowenig wie Fichte jemals verkannt, sondern hat sie sogar mit Leibniz auf die Tiere, Pflanzen und niederen Naturwesen ausgedehnt und hat anerkannt, dass jede Monade nicht die Ideen, wie sie unabhängig von ihr an sich sind, schaut, sondern nur deren subjektiv ideale Repräsentanten, wie sie als Bilder im Spiegel ihres Bewusstseins entstehen. Man mag zugeben, dass auf Ideen der realistische Ausdruck Dinge nicht passt; aber auf psychophysische Individuen von menschlicher, tierischer, pflanzlicher Art, die mit wirkungskräftigem Willen und leiblicher Organisation begabt sind, scheint seine Anwendung doch kaum bedenklich. Diese Zugeständnisse Schellings stossen seine anfängliche Behauptung um, dass es für unsere repräsentativen Vorstellungsobjekte keine Originale ausserhalb des Bewusstseins

gebe, und es bleibt nur soviel von ihr zunächst bestehen, dass die wirklich vorhandenen Originale (die seelisch-leiblichen und willenskräftigen Monaden) nicht unter den Anschauungs- und Denkformen wie ihre Bewusstseinsrepräsentanten stehen, dass es also insbesondere keinen gemeinsamen allumfassenden Zeitverlauf für sie und keine Kausalität unter ihnen giebt. —

Raum und Zeit sind blosse modi imaginandi; Zukunft und Vergangenheit sind blosse Imaginationsprodukte, und selbst in der Gegenwart ist nicht das Zeitliche das Reelle, sondern das Ewige, d. h. die Idee. Für Gott hat die Natur nur unräumliche intelligible Verhältnisse, und im absoluten Erkennen ist keine Zeit, da diese nicht unabhängig vom Selbstbewusstsein ist. Das wahre All oder intelligible Universum ist unzeitlich, hat also weder angefangen, noch nicht angefangen; auch ist es unräumlich, ohne Quantität, also weder quantitativ endlich, noch unendlich. Der Weltkörper mit den ihm eingegliederten Weltkörpern (Gestirnen) ist unkörperlich. Die bloss ideelle Selbständigkeit der vielen Sonderideen wird erst für die sinnliche Anschauung in ein räumliches Aussereinander verwandelt. Unter diesem Gesichtspunkt allein kann die ganze Schellingsche Naturphilosophie verstanden werden.

Unbewusst und aus uns selbst heraus, d. h. a priori, produzieren wir unseren ganzen Bewusstseinsinhalt, sowohl nach seinem Empfindungsstoff, als auch nach seinen Anschauungs- und Denkformen; bewusst werden wir uns seiner nur als eines fertig Gegebenen, d. h. a posteriori. Anschauungsformen und Begriffe entstehen in der ursprünglichen Anschauung zugleich; erst für die hinzukommende Reflexion, die den Bewusstseinsinhalt in seine Bestandteile zerlegt, sind die herausgeschälten Begriffe (als Abstrakta) später als die Anschauung und blosse Schatten einer von der Anschauung gelieferten Realität. Die Begriffe, die a priori in den noch einheitlichen Bewusstseinsinhalt vorbewusst hineingewoben werden, sind also nicht als abstrakte Begriffe zu verstehen, sondern als die von der Existenz unabhängigen unendlichen Begriffe, die mit dem Wesen oder der Idee zusammenfallen und machen, dass das Ewige in den zeitlichen Erscheinungen als das sie für die Anschauung positiv Erfüllende geahnt wird. Die Anschauungsformen sind rein begriffloses Anschauen, die rein logischen Kategorien aber anschauungslose Begriffe; erst die Kategorien mit Schema sind wirkliche Anschauungsformen. Kants

Lehre, dass die Zeit das transcendentale Schema hinzubringe, giebt er nicht gerade auf, behandelt aber im Unterschiede von Kant die Zeit als Vermittlerin zwischen dem inneren und äusseren Sinne, und denkt sich unter dem Schema die sinnlich angeschaute Regel zur Hervorbringung eines empirischen Gegenstandes. —

Alle Kategorien sind bloss subjektive Modi der Reflexion, die nichts Objektives in die Dinge setzen, Bestimmungen des Endlichen, und darum Privationen und Relationen, d. h. Imaginationen, die nur bezüglich unseres Verstandes, nicht in Ansehung Gottes Geltung haben. Das Ewige allein ist; das Sein des Endlichen ist so wenig im ideellen wie im reellen Sinne zuzugeben. Wie die ganze subjektiv phänomenale Erscheinungswelt eine unwirkliche Dichtung der Reflexion und gleich Nichts ist, so gehören auch die Kategorien, die es als Endliches bestimmen, der Nichtigkeit an. Die besonderen konkreten Existenzen oder Dinge an sich sind so, wie Gott sie anschaut; Gott aber schaut sie nicht unter den Relationen endlicher Bestimmtheit an, sondern so, dass jede Sonderidee wieder ein in sich Unendliches ist, und darum können auch die Kategorien im intelligiblen Universum keinen Platz finden, weil sie in Gottes Erkennen keinen haben.

In jeder Klasse der Kantschen Kategorien bezeichnet die erste das, was dem Objekt der äusseren Anschauung angehört (z. B. Einheit, Position), die zweite das, was der inneren Anschauung angehört (z. B. Vielheit als Produkt des zeitlichen Zählens, Negation als produzierende zeitliche Empfindung), die dritte, synthetische, die Grundkategorie, die sich bloss für die Reflexion in die beiden ersten gespalten hat (z. B. Allheit, Limitation). Bei den Relationskategorien tritt innerhalb der beiden ersten Kategorien dieselbe Spaltung für die Reflexion hervor, wie bei den mathematischen Kategorien nur zwischen der ersten und zweiten Kategorie; so spaltet sich z. B. die Inhärenz in Substanz und Accidens, deren erstere als Raumgrösse dem äusseren, deren letztere als Zeitgrösse dem inneren Sinn angehört. Die Notwendigkeit soll die Summe von Möglichkeit und Wirklichkeit sein; ihr soll die Anschauung entsprechen, wie der Wirklichkeit die Empfindung und der Möglichkeit das ursprüngliche (noch unbewusste) Selbstbewusstsein.

Aus der Gruppe der Quantitätskategorien ist der Begriff der Unendlichkeit hervorzuheben. Schelling unterscheidet von der

empirischen, potentiellen, bloss imaginierten Unendlichkeit des mechanischen Aussereinander die wahre, aktuelle, dynamische, ideelle Unendlichkeit. Ersteres ist der Gegensatz des Endlichen, letzteres steht über dem ganzen Gegensatze des Endlichen und empirisch Unendlichen, weil es über Quantität, Raum, Zeit und Zahl erhaben ist. Das wahrhaft Unendliche ist kraft absoluter Position oder Affirmation oder kraft des Wesens gesetzt, aber nicht als etwas unbestimmt Formloses, sondern als in sich Abgeschlossenes und Vollendetes, wie die Idee als Typus und System es ist. So fällt die supraquantitative Unendlichkeit eigentlich aus den Kategorien der Quantität heraus und bereits in die der Qualität hinein, weil sie sich mit der der Realität deckt.

Denn Realität ist Affirmation oder Position, und zwar als Affirmiertes, Gesetztes oder Gewusstes oder Objektives oder Sein, während das Affirmierende, Setzende, Wissende, Subjektive oder der Begriff ihm gegenüber die Idealität repräsentiert. Zuerst auf dem Standpunkt des transcendentalen Idealismus ist die Realität die subjektiv-ideale, phänomenale oder empirische Realität des individuellen Bewusstseinsinhalts. Dann wird sie in der Identitätsphilosophie zum absoluten Objekt oder zur objektiven Seite im absoluten Subjekt-Objekt oder im absoluten unbewussten Erkennen oder in der absoluten Idee, während die phänomenale Realität des Bewusstseinsinhalts zu einer nichtigen Illusion und Pseudorealität herabgedrückt wird. Dann aber besinnt sich Schelling darauf, dass der Gegensatz des Idealen und Realen gar kein realer Gegensatz wäre, wenn er nicht in einer höheren Realität wurzelte, dass der absolute Idealismus der absolute Tod alles Reellen als solchen ist, und dass er als einzige wahre Realität den Begriff oder die Idee oder das absolute Erkennen selbst übrig lässt. Damit ist dann die dritte Bedeutung der Realität erreicht, aber nur durch einen Gewaltstreich, indem das Ideale selbst als das Reale dekretiert und damit der Unterschied beider Begriffe aufgehoben ist.

Alle Kategorien zerlegen nur dasjenige in Reflexionen des inneren und äusseren Sinnes, was die Kategorien der Relation anschauend zusammenfassen; die Deduktion der Relationskategorien schliesst also die aller Kategorien ein, zwar nicht für die anschauende Intelligenz, wohl aber für das rekonstruierende Denken des Philosophen. Die beiden ersten Relationskategorien

sind aber wieder eine reflektierende Zerlegung dessen, was in der dritten vereinigt ist, deshalb ist diese »die Kategorie der Relation« schlechthin und kann als Vertreter aller Kategorien gelten. Denn in der Wechselwirkung ist jedes der aufeinander wirkenden Dinge als Ursache Substanz, als Wirkung Accidens; also sind Inhärenz und Kausalität in sie eingeschlossen; die Kausalität aber ist hier nicht mehr eine einseitige, herausgeschälte, sondern allseitige, erschöpfende Relation. So kann die Wechselwirkung, oder Ursache und Wirkung in ihrer Universalität genommen, alle Kategorien vertreten; sie ist der einheitliche Ausdruck der Kategorien hinsichtlich des Ergebnisses, wie die Eine Vernunft, die sich in allen entfaltet, hinsichtlich ihres Ursprungs.

Unter Substanz denkt sich Schelling ein Substrat, d. h. ein stabiliertes, fixiertes Sein, und findet dieses zunächst nur in etwas Stofflichem, Endlichem, Produziertem, in einer realisierten Form oder einem Objekt. Alles stoffliche Substrat ist aber wieder bloss eine Projektion der Einbildungskraft für ein empirisches Ich. Wie in der gemeinen Ansicht die (unbewusste) Produktivität über dem (bewussten) Produkt verschwindet, so in der philosophischen Ansicht das Produkt über der Produktivität. Die Substanzen sind also hier bloss illusorische Ruhepunkte in dem nie stillstehenden Strom der Produktivität, phänomenale Pseudosubstanzen, ebenso trügerisch in ihrem Beharren wie in ihrer Vielheit. In der Identitätsphilosophie wird das Imaginäre dieser Scheinsubstantialität durchschaut; die Substanz zieht sich zur Einheit zusammen und wird, objektiv betrachtet, dem All, an sich betrachtet aber dem Wesen gleichgesetzt. Das Wesen hat wiederum die doppelte Bedeutung als Wesen im Gegensatz zur Form und als Wesen, das als absolutes Erkennen über dem Gegensatz von Wesen und Form steht, und an beiden Bedeutungen nimmt die Substanz teil. Die Begriffswandelungen des Wortes Substanz laufen also denen des Wortes Realität durchaus parallel, ja, genauer besehen, decken sie sich vollständig mit ihnen. Aber für das Wesen als absolutes Erkennen, Affirmieren, reine Produktivität oder Thätigkeit scheut Schelling sich, den Ausdruck Substanz anzuwenden, weil er in seinen Gedanken die Nebenvorstellung der Stofflichkeit nicht ganz von ihm abzustreifen vermag, die er an dem im Gegensatz zur Form stehenden Wesen unbesorgt haften lässt. —

Nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus kann es Kausalität nur zwischen Vorstellungsobjekten ein und desselben Bewusstseins geben (immanente Kausalität), aber weder zwischen einem Erscheinungsobjekt und einem Ansich, noch zwischen verschiedenen Ansichs. Demnach ist jede (transcendente) Kausalität unmöglich sowohl zwischen Leib und Seele, Gehirn und Vorstellung, als auch zwischen verschiedenen Intelligenzen. Dass eine Vorstellung durch eine Affektion des Organismus verursacht werde, ist eine Täuschung, die nach Schelling daraus entspringt, dass für unser Bewusstsein das Bewusstwerden der Affektion des Organismus Bedingung für das Bewusstwerden der Vorstellung und darum auch ihr zeitliches Prius ist. (Freilich zeigt in den meisten Fällen die Erfahrung das Gegenteil.)

Ebenso ist es eine Täuschung, dass das Ich auf einen äusseren Gegenstand handelnd einwirken könne; die bewusste Thätigkeit des Handelns bestimmt nicht einmal die unbewusste produktive Thätigkeit des Anschauens zu einer Modifikation, sondern beide Seiten der Thätigkeit in demselben Subjekt stehen in prästabilierter Harmonie. Um die prästabilierte Harmonie der Leibnizianer zwischen Leib und Seele zu umgehen, hat Schelling sich dem transcendentalen Idealismus zugewandt; aber er kann auch bei diesem die prästabilierte Harmonie des bewussten, freien Handelns und unbewussten, notwendigen Produzierens der Anschauungen nicht entbehren.

Ohne dass irgend eine wirkliche Einwirkung zwischen Leib und Seele, zwischen verschiedenen Leibern in verschiedenen Bewusstseinen und zwischen verschiedenen Intelligenzen stattfindet, muss jedes Bewusstsein die Sache so ansehen, als ob eine Wechselwirkung der verschiedenen Intelligenzen vermittelst der Wechselwirkung ihrer Leiber stattfände. Objektiv wird jedem die Welt erst dadurch, dass er viele andere Intelligenzen (Bewusstseine) annimmt, in welchen die phänomenalen Spiegelungen des idealen Urbilds fortbestehen, wenn sie in ihm zeitweilig oder dauernd verlöschen, und die alle mit einander im Einklang stehen. Da aber transcendente Kausalität ausgeschlossen ist, so kann dieser Einklang wieder nur durch eine prästabilierte Harmonie der Vorstellungsabläufe in den verschiedenen Intelligenzen erklärt werden. Das ist aber gerade die prästabilierte Harmonie zwischen den Monaden, die Leibniz selbst gelehrt hat; Schelling kann sie nicht

nur nicht entbehren, sondern braucht neben ihr noch eine zweite zwischen freiem bewusstem Handeln und notwendiger unbewusster Anschauungsproduktion in jeder Monade. Untersucht man die prästabilierte Harmonie der Monaden genauer, so führt sie zur transcendenten Wechselwirkung zurück.

Jede Intelligenz findet in sich drei Begrenztheiten: erstens die Endlichkeit des empirischen Ich überhaupt, zweitens das Gestelltsein in einen bestimmten Zeitpunkt der Zeitreihe und drittens das Behaftetsein mit einem Leibe von bestimmter Beschaffenheit. Jede Intelligenz schaut alles dasjenige, was nicht ihre Thätigkeit ist, als die Thätigkeit anderer Intelligenzen an, indem sie die Negation als Passivität empfindet und jeder den ihr gebührenden (intelligiblen) Ort anweist. Die prästabilierte Harmonie der Monaden soll dadurch gleichsam zu einer bloss negativen herabgesetzt werden. Das (unendliche) Quantum der Aktivität, die das absolute Ich oder das ewig Unbewusste entfaltet, wird gleichsam über alle Intelligenzen ausgebreitet; alle haben sich darein zu teilen, und jede kann sich nur so viel davon aneignen, als die anderen ihr übrig lassen. Die Aneignung der übrigen ist demnach die transcendente Ursache für das Übrigbleiben eines bestimmten Teiles des Ganzen für mich. In diesem Sinne erkennt Schelling die nie aufhörende Wechselwirkung vernünftiger Wesen, die er Erziehung nennt, und die Bedeutung der geschichtlichen Tradition und Fortwirkung der früheren Generationen auf die späteren an.

Der letzte Grund aller prästabilierten Harmonien liegt also in der absoluten unsichtbaren Wurzel, von der alle Intelligenzen nur Zweige sind, in dem Einen Geiste, der in allen dichtet und handelt, während die Einzelintelligenzen nur die disjecta membra poetae sind, in welchen und durch welche der mit ihnen identische Eine Geist handelt. Wenn die Thätigkeiten, die verschiedenen Wesen anzugehören scheinen, nur Abzweigungen der Einen Thätigkeit des Absoluten sind, dann ist die prästabilierte Harmonie aller unter einander begreiflich, aber doch nur in dem Sinne der ideellen Wechselbedingung der Momente der all-einen Thätigkeit, die eine zwar metaphysisch immanente, aber erkenntnistheoretisch transcendente Kausalität heissen muss. Den Unterschied des erkenntnistheoretisch und metaphysisch Immanenten und Transcendenten, und damit auch den des erkenntnistheore-

tischen und metaphysischen Idealismus hat sich Schelling leider nicht zum Bewusstsein gebracht, sonst hätte er schon damals den erkenntnistheoretischen Idealismus fallen lassen, um den metaphysischen sicher zu stellen. Das aber ist ihm schon beim Übergang von seiner ersten zu seiner zweiten Periode klar geworden, dass die metaphysisch immanente, aber erkenntnistheoretisch transcendente Wechselbedingtheit der Teilthätigkeiten des Absoluten, d. h. der Einzelintelligenzen, ein kraftloses ideelles Schattenspiel ist, so lange das Realprincip fehlt, das sie realisiert und dadurch zur reellen Kausalität erhebt.

In der zweiten Hälfte seiner ersten Periode, wo der erkenntnistheoretische Idealismus sich zum Illusionismus, der abstrakte Monismus sich zum Akosmismus verschärft, wird auch die Kausalität zur Illusion im höchsten Grade verflüchtigt. Sie ist nun so nichtig, wie das Endliche, worauf sie sich bezieht, nichtig vor der Vernunft, der höchste Ausdruck der Negation und des Nichtseins der Dinge; sie ist ein bloss subjektiver Modus der Reflexion, der nur für das gilt, was ohne Wahrheit ist, der Ausdruck der Eitelkeit, der das Endliche durch seine Beziehung auf ebenso nichtiges Endliches unterworfen ist, und seines Zurückstrebens zur Einheit. Damit sind aber nicht die Relationen betroffen, in welchen die Principien des Absoluten unter einander vor seiner Zerspaltung in Individuen stehen, und durch welche sie sich gegenseitig erregen und steigern, auch nicht der vom Menschen ausgehende Einfluss, durch den die Natur verschlechtert wird, so wie der, durch welchen sie wiedererlöst werden soll. Aus der Erwägung dieser Relationen musste sich für Schellings zweite Periode eine ganz veränderte Auffassung der Kausalität ergeben. —

Die »Natur« kann nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus nur die dem Ich gegenüberstehende subjektive Erscheinungswelt im Bewusstsein sein, oder das rein Objektive in der unbewussten, produktiven, intellektuellen Anschauung. Ihre Objektivität und Allgemeingültigkeit liegt nicht etwa in einem transcendenten Korrelat, das für alle Individuen dasselbe wäre, oder gar sie kausal affizierte, sondern lediglich in der gesetzmässigen Gleichmässigkeit und Ähnlichkeit der subjektiv phänomenalen Natur für alle Intelligenzen. So ist die Natur nichts weiter als eine Hilfskonstruktion des Ich zu seiner Selbst-

anschauung; die Natur oder der Allorganismus und der Leib als individueller Organismus existieren nur als Vorstellungsobjekte und als entferntere und nähere Bedingung für das Selbstbewusstsein. Das Ich konstruiert sich selbst, indem es die Materie konstruiert, und schaut in der Materie nur den eigenen Geist im Gleichgewicht seiner konstruktiven Thätigkeiten an. Die Aufgabe der Naturphilosophie besteht darin, diesen unbewussten Konstruktionsprozess bewusst zu rekonstruieren, — selbstverständlich nur nach seinen allgemeinen Principien, nicht bis in seine unendlichen Einzelheiten. Die Naturphilosophie hat es also nur mit dem Stufengang der Produktivität im Ich zu thun, während die gemeine empirische Auffassung es nur mit den Produkten zu thun hat.

Das einheitliche Produkt ist der Allorganismus, und die Einzelorganismen sind nur seine Glieder; das Unorganische als solches existiert gar nicht, oder doch nur als Folge der Naturverschlechterung durch den Abfall des Menschen. Die Naturphilosophie ist höhere Dynamik, insofern die produzierenden Thätigkeiten im Ich als Kräfte aufzufassen sind, nicht aber in dem Sinne, als ob es vom Ich unabhängige Naturkräfte als transcendente Korrelate des Geschauten gäbe. Die Dynamik von Leibniz und Kant fasst Schelling durchaus nur so im Sinne des transcendentalen Idealismus auf und denkt gar nicht daran, dass sie auch eine realistische Bedeutung haben könnte. Er tadelt Kants Dynamik, weil sie nur die unterste Stufe der Natur, die Theorie der Materie, behandle.

Das Absolute gliedert seine Thätigkeit einerseits in eine Vielheit von Intelligenzen, Monaden, Individual-Bewusstseinen oder Ichs, oder die Geisterwelt oder ideale Welt, andererseits in die Vielheit der subjektiven Erscheinungswelten, deren je eine in je einem Individualbewusstsein den Inhalt bildet, oder die Natur. Die ideale oder Geisterwelt enthält nun aber Monaden von sehr ungleicher Stufe, nämlich ausser den wachen auch träumende und schlafende, ausser Menschen auch Tiere, Pflanzen und noch tiefere Individualitätsformen. Von Herder hatte Schelling gelernt, dass der Mensch ein Produkt dieses untermenschlichen Monadenreichs sei, und dass das geistige Leben erst aus dieser untermenschlichen, noch gleichsam im Somnambulismus befangenen Entwickelungsreihe hervorbreche. Dies giebt nun einen zweiten

Begriff der Natur, der etwas ganz anderes bedeutet als der erste, die untere Schicht der idealen Welt oder des Monadenreiches. Wir nennen jetzt die erste Natur subjektiv-ideal, die letztere objektiv real; Schelling dagegen nennt die erstere objektiv und real, letztere aber, als einen Teil der idealen Welt, ideal.

Schellings Interesse geht zunächst nur auf die erstere, die Fichtesche Natur als Anschauung im Bewusstsein; wo er diese Beschränkung als unthunlich empfindet, überspringt er den zweiten Leibniz-Herderschen Begriff der Natur, um sofort zu einem dritten Begriff der Natur im Sinne des Platonischen Reiches der Ideen aufzusteigen. Die Natur im ersten Sinne ist blosse Erscheinung des Ich im Ich und für das Ich; das empirische Ich ist andererseits blosse Erscheinung der Natur im zweiten Sinne; beide aber sind an sich betrachtet Eins in der Natur im dritten Sinne, der ewigen, intelligiblen Natur oder dem Ideenkosmos. Die Natur im ersten Sinne hat bei Schelling durchaus nur eine absteigende Entwickelung vom Allorganismus durch die höheren und niederen Organisationsstufen und die unorganischen Imponderabilien hindurch zu der wägbaren Materie hin; die Natur im zweiten Sinne hat nur eine aufsteigende Entwickelung vom unorganischen Stoff bis zum Menschen als höchstem Organismus; die Natur im dritten Sinne hat gar keine Entwickelung, überhaupt kein zeitliches Geschehen mehr, sondern ist nur noch ein ewiges Verhältnis idealer Momente.

Schelling wusste mit der Natur im zweiten Sinne nichts anzufangen, weil er nicht vermocht hatte, sich von Spinoza und Leibniz den Gedanken anzueignen, durch den dieser Naturbegriff erst fruchtbar wird, den Stufenbau der Individuation und die Zusammensetzung der höheren psychosomatischen Individuen aus niederen psychosomatischen Individuen. Er übersah deshalb auch, dass die Natur im zweiten Sinne eben das von ihm geleugnete erkenntnistheoretisch-transcendente Korrelat der Natur im ersten Sinne sei, und sprang gleich zu dem metaphysisch transcendenten Korrelat der Natur im dritten Sinne hinüber. Anstatt den wichtigen Unterschied und Gegensatz der Natur im ersten und zweiten Sinne klar zu stellen, verwischte er ihn geflissentlich mit der Beruhigung, dass doch beide nur Erscheinungen der Natur im dritten Sinne seien. Der allzueilige Fortgang zur Platonischen Ideenlehre hinderte ihn, seine im Fichteschen Sinne entworfene

Naturphilosophie zunächst im Leibniz-Herderschen Sinne auszubauen; beim späteren Altersrückblick auf die Naturphilosophie seiner Jugend sucht er aber dieselbe der geschichtlichen Treue zuwider im transcendentalrealistischen Sinne so umzudeuten, als ob es sich schon damals für ihn um die Natur im zweiten Sinne gehandelt habe.

So lange Schelling die Natur nur im ersten Sinne auffasste, musste der transcendentale Idealismus wie bei Fichte die Priorität vor der Naturphilosophie schlechthin behaupten. Unter dem Gesichtspunkt der Natur als Gesamtheit der schlafenden, träumenden und schliesslich erwachenden Monaden erscheinen Transcendentalphilosophie und Naturphilosophie als zwei entgegengesetzte Wissenschaften, die nie in eine übergehen können; und zwar kommt nun der Naturphilosophie die genetische und systematische Priorität, der Transcendentalphilosophie aber immer noch die Priorität der Dignität zu. Unter dem Gesichtspunkt des Ideenkosmos oder der ewigen intelligiblen Natur wird die Naturphilosophie zum Ganzen der Philosophie als Lehre vom absoluten All, in welchem der Gegensatz eines idealen und realen Universums aufgehoben ist. »Natur« bedeutet dann dasselbe wie vorher »das ewig Unbewusste«, nämlich den absoluten unbewussten Geist, in dessen intellektualer Anschauung alle Gegensätze aufgehoben sind, aber auch der latente Grund aller Gegensätze enthalten ist. Es ist klar, dass diese Erweiterung des Begriffes »Natur« ein Missbrauch ist, der von der Nachahmung abschrecken sollte. Die Natur kann wohl ebenso wie der bewusste Geist aus »unbewusstem Geiste« entsprungen gedacht werden, aber niemals kann der unbewusste und der bewusste Geist aus Natur entsprungen gedacht werden, und noch weniger kann einer von ihnen oder gar beide unter den Begriff »Natur« einfach subsumiert werden. —

Platons Ideenlehre wird nun mit Spinozas Identitätsphilosophie verschmolzen. In der natura naturans, dem absoluten All oder dem Einen identischen Subjekt-Objekt, ist Vorstellen und Hervorbringen, Begriff und That, Idee und Ausbreitung oder Entfaltung der Idee in die unendliche Vielheit, ideales und reales All Eins. In der Vernunft ist keine reale und keine ideale Natur, sondern nur die Eine ewige Natur, die erst für das Bewusstsein des Ich sich in eine ideale und eine reale Welt (d. h. in ein

Geisterreich und die subjektiv idealen Erscheinungswelten dieser Geister) spaltet. Die wahre Natur ist also die urbildliche intelligible Natur, oder die Kategorien für die Konstruktion aller phänomenalen Natur. Nur dem Bewusstsein erscheint die Natur als ein Gegenbild der Idee oder als eine bewusstlose Kunst, die unbewusster Weise die intelligiblen Formen der ewigen Vernunft in sich ausprägt.

Dabei tritt aber sofort die Frage auf, woher denn der Schein der Zweiheit und des Gegensatzes zwischen der idealen und realen Seite in der phänomenalen Natur stamme, wenn nicht aus der jenseit des Gegensatzes liegenden Einen Natur. Das Eine setzt oder affirmiert sich selbst; in dieser Bethätigung liegt aber auch schon der Gegensatz des Einen als Affirmierenden (Subjekts) und Affirmierten (Objekts), der in die Erscheinung treten muss, wo überhaupt eine Erscheinung zustande kommt. Die Zweiheit ist schon in der Einen absoluten Natur vorhanden, aber als latente, gebundene, die erst in der Erscheinung offenbar wird. Diese Doppelheit drückt Schelling als Gegensatz der natura naturans idealis und der natura naturans realis aus, welche den Übergang zwischen der natura naturans absoluta einerseits und der natura naturata idealis und realis andererseits machen. Die natura naturans idealis, oder das System der Ideen als solches, und die natura naturans realis, oder das aufgeschlossene System der Ideen oder der unkörperliche, unräumliche, unzeitliche Weltkörper, der alle einzelnen Weltkörper in sich schliesst, sind schwer zu unterscheiden, da ein unkörperlicher Weltkörper nicht zu denken ist und jeder Versuch, ihn zu denken, sofort in das System der Ideen umschlägt.

Die natura naturans absoluta oder das absolute All deckt sich hier völlig mit dem unpersönlichen Gott. Schelling glaubt, dass die durch ihn vollbrachte Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit eine neue Religion herbeiführen werde, die zugleich die christliche Religion vollenden und die Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung erneuern werde. Will man diesen übersinnlichen Naturalismus Atheismus nennen, so bekennt sich Schelling zu diesem Atheismus. Nun ist aber in der natura naturata, sowohl der idealen als der sogenannten realen, keine andere Realität mehr als eine illusorische, und in der natura naturans keine andere als die der

Idee; es fehlt also diesem intelligiblen Naturalismus an einem Realprincip; die Natur ist idealistisch verflüchtigt, als naturata in erkenntnistheoretischen, als naturans in metaphysischen Idealismus. Der so gewonnene Gott bleibt ein unbewusster unpersönlicher. Als Schelling ein Realprincip und einen persönlichen Gott zu suchen begann, musste er diesen Standpunkt verlassen. —

Die Naturphilosophie im engeren Sinne beschäftigt sich mit der natura naturans realis als der Produktivität, welche die natura naturata realis (die subjektiv ideale Erscheinungswelt) zum Produkt hat. Dieses reale All oder der Allorganismus spaltet sich zunächst wieder in eine relativ ideale und eine relativ reale Seite, die Weltseele und den Allleib, der auch noch unkörperlich zu denken ist und sich in die Weltkörper (Gestirne) gliedert. Diese sind, wie schon die Alten lehrten, unsterbliche Götter im Vergleich mit den sterblichen Menschen, oder auch selige Tiere zu nennen, und verhalten sich zu der Vielheit der einzelnen Dinge wie Urbilder zu den Erscheinungen, wie eine intelligible Unendlichkeit zu der gemeinen. Da alle Sonderwesen Glieder des Allorganismus sind, und dieser ihr allgemeines Apriori ist, so liegt in ihm auch eine innerliche Verknüpfung aller Dinge, die sich als Sympathie und Antipathie, als Vorgefühl des Künftigen und Fernen, Ahnung, Divination offenbart. Die ganze Natur ist ja im Somnambulismus. Der Instinkt der Tiere zeigt, dass sie Ausdruck und Werkzeug der Allvernunft sind, ohne selbst (im subjektiven Sinne und in bewusster Weise) vernünftig zu sein. Die Instinkthandlungen haben eine objektive Zweckmässigkeit ohne subjektive und sind mit Notwendigkeit vernünftig, nicht mit Bewusstsein. Teleologie im Sinne bewusster Absichtlichkeit eines Schöpfers annehmen, ist das Grab aller gesunden Philosophie; Naturteleologie ist zwar zweckmässige Thätigkeit, aber bewusstlos zweckmässige. Die Organisation in ihrer ganzen Ausdehnung ist in diesem Sinne ein zweckmässiges, aber nicht bewusst-absichtlich hervorgebrachtes Produkt; der Allorganismus als Produktivität fällt demnach mit der unbewussten Teleologie zusammen.

Der Natur, die das absolute Produkt, den allgemeinen Organismus erstrebt, ist das Individuelle zuwider; die Individuen sind nur Hemmungen, misslungene Versuche, die absolute Synthese der Aktionen darzustellen. Darum steht das Allgemeine mit dem Einzelnen im beständigen Kampf, in dem das Einzelne

zuletzt unterliegen muss. Erst durch ein Losreissen vom Allorganismus wird das Einzelne zum Individuellen. Man sieht, wie wenig Schelling imstande ist, den Allorganismus selbst als Stufenbau von ineinandergefügten Individualitäten zu begreifen, und wie der abstrakte Monismus ihn treibt, das Einzelne statt als teleologisch wertvolles Glied des Ganzen als einen nicht sein sollenden Auswuchs zu verurteilen. —

Die Weltseele ist der Allorganismus nach seiner idealen Seite, oder im Zustande der höchsten Konzentration, oder als Subjekt, der Geist der organischen Natur, der Geist oder das Princip des Lebens, die allbewegende Naturseele, der Thätigkeitsquell. Denn Seele heisst der Geist als Princip des Lebens gedacht, also eine bestimmte Seite des Geistes, durch die er mit der Natur in Beziehung tritt. Die Weltseele ist also nicht der Geist, sofern er Quelle des Geisterreiches ist, nicht die natura naturans idealis, das System der Ideen; sondern sie gehört zum realen All und wird insofern von Schelling ein materielles Princip genannt. Als das den Streit der unorganischen Kräfte Regelnde muss sie freilich nicht im physikalischen oder chemischen Sinne, sondern nur in einem höheren Sinne ein materielles Princip sein; es ist aber wohl zu beachten, dass selbst die untersten materiellen Kräfte nach Schellings Dynamismus die Materie nur zum Produkt haben, und selbst als immaterielle hinter der Materie liegen, was also für die Weltseele in noch verstärktem Grade gelten muss. Sie heisst nur darum ein materielles Princip, weil das einzige Produkt ihrer Thätigkeit materielle Veränderungen sind. Schelling trägt Bedenken, das Lebensprincip »Lebenskraft« zu nennen, weil »Kraft« gewöhnlich bloss auf die niederen materiellen Sphären bezogen wird. Besser scheint ihm schon »Bildungstrieb«, obschon der vom Individuum gespürte Trieb nur die individuelle Gefühlsresonanz des ausserhalb der individuellen Sphäre belegenen Lebensprincips ist. Dieses allgemeine Princip individualisiert sich in jedem Einzelwesen nach dem Grade seiner Rezeptivität; der allgemeine Strom des Lebens trifft die Organe, die für ihn empfänglich sind.

Ursprünglich dachte Schelling sich den Einfluss der Weltseele so, dass die Wirksamkeitsweise der niederen materiellen Kräfte durch ihn gestört und in eine völlig andere umgewandelt werde; gegen Ende seiner ersten Periode erkannte er aber, dass die

Aufhebung und Veränderung der Naturkräfte auch eine solche ihrer Gesetze in sich schliessen würde. Er betont nun die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze und erkennt an, dass nur das Gesamtergebnis durch den Hinzutritt des Lebensprincips modifiziert wird. So wirkt dieses z. B. durch die Nerven auf die irritablen Organe und befähigt diese unter anderem dazu, das sie durchströmende Blut auf bestimmte Art zu entmischen, um dadurch sich selbst auf bestimmte Art zu regenerieren. Eine zweite Aufgabe des Lebensprincips soll die sein, den Konflikt der unorganischen Kräfte immer neu anzufachen und vor dem Zurruhekommen im Gleichgewicht zu bewahren; denn dieser Antagonismus ist zwar nicht positive Ursache, aber doch unentbehrliche Bedingung des Lebens.

Schelling verwirft jede mechanische Präformation und Ineinanderschachtelung der Keime und lässt nur eine dynamische Präformation gelten, d. h. eine bestimmte Mannigfaltigkeit dynamischer Tendenzen mit präformierter Entwickelungsrichtung für den Fall ihrer Auslösung durch äussere Anlässe. Die Verwandtschaft der Naturtypen fasst Schelling nicht als phylogenetische Entwickelung durch Abstammung, sondern lediglich als ideelle Verwandtschaft durch gemeinsame ideelle Abkunft von derselben geistigen Produktivität auf. Die dynamische Stufenfolge in der organischen Formenwelt ist als Streben der Natur nach Verwirklichung eines Ideals vermittelst einer unendlichen Mannigfaltigkeit möglicher Abweichungen Naturgeschichte. Eine wissenschaftliche Naturgeschichte kann es nicht geben, weil das Moment der Freiheit in den möglichen Abweichungen nur induktiv zu erfassen ist, die Wissenschaft aber auf Deduktion zu beschränken ist.

Die Äusserungen des Lebensprincips sind dreifach gegliedert nach den drei Urthätigkeiten des Geistes: die Produktivität (einschliesslich der Reproduktion) entspricht der ersten, positiven, thetischen, die Rezeptivität oder Sensibilität der zweiten, negativen, antithetischen, die Irritabilität oder das organische (reflektorische) Reaktionsvermögen der dritten, synthetischen Thätigkeit, durch welche das gestörte Gleichgewicht wieder hergestellt wird. Die Rezeptivität oder Sensibilität ist eine allgemeine Eigenschaft der Natur, nicht bloss der organischen, und selbst im Organischen ist sie früher als ihr Produkt, Gehirn und Nerven. Somit hat

auch die pflanzliche und unorganische Natur seelische Innerlichkeit; denn alles ist ichartig, weil in allem die Weltseele funktioniert. Schellings Versuche, die drei Äusserungsformen des Lebensprincips mit den Imponderabilien zu parallelisieren, sind schwankend und wertlos. —

Da sich in der Schellingschen Naturphilosophie alles nur um ideelle Ableitung der Formen der absoluten Produktivität handelt, so kann auch die absteigende Entwickelung oder Devolution in ihr, z. B. die Ableitung des Unorganischen aus dem Organischen nicht stören, während dieselbe sofort anstössig wird, wenn man sie auf die reale Genesis im Monadenreich überträgt. Aus dem Allorganismus folgt zunächst im allgemeinen die Einheit aller organischen und unorganischen Naturkräfte, sodann im besonderen die der drei organischen (Produktivität, Sensibilität und Irritabilität) und weiter die der drei Imponderabilien oder imponderablen Fluida (Magnetismus, Elektrizität, Chemismus). Diese Sphäre, die zwischen der Organisation und der trägen, bloss den mechanischen Gesetzen unterworfenen Masse in der Mitte liegt, nennt Schelling die dynamische im engeren Sinne. Die Materie der Imponderabilien ist der Äther, Lichtäther, Lichtstoff, oder, da Schelling Stoff und Wesen vielfach synonym braucht, das Lichtwesen, von dem das Licht nur eine Erscheinungsform ist. Schelling setzt aber häufig das Licht für das Lichtwesen, wie die Schwere für die wägbare Materie, und stellt dann Licht und Schwere einander gegenüber statt Äther und wägbare Materie. Beide sind immateriell, insofern sie nicht durch ihr substantielles Dasein, sondern nur durch ihre dynamische Thätigkeit den Raum erfüllen, beide sind materiell, insofern sie die Materie zum phänomenalen Produkt haben. Licht und Schwere, d. h. Äther und wägbare Materie, bilden die relativ ideale und reale Seite der unorganischen Natur. Licht und Wärme, die aus einer Quelle stammen, stellen die ursprüngliche Einheit der Ätherfunktion dar, aus welcher die drei polarischen Imponderabilien sich erst herausdifferenzieren.

Die Erweiterung der Polarität vom Magnetismus und der Elektrizität auf den Antagonismus der Anziehung und Abstossung hatte schon Kant, die auf den organischen Geschlechtsgegensatz schon Herder vollzogen. Schelling brauchte sie nur auf den Chemismus zu übertragen, alle diese Polaritäten in einen Begriff

zusammenzufassen und diesen auf den Gegensatz der beiden geistigen Urthätigkeiten im Sinne des transcendentalen Idealismus zu stützen. Die Polarität ist im (Stab-) Magneten linear oder eindimensional, in der (Reibungs-) Elektrizität flächenhaft oder zweidimensional; im Chemismus durchdringt sie dreidimensional die ganze Masse der sich trennenden oder verbindenden Stoffe. Die Unterschiede der Qualität leitet Schelling anfänglich aus graduellen Verschiedenheiten in der Intensität der beiden materiellen Grundkräfte, Anziehung und Abstossung, später aus dem Mischungsverhältnis der Imponderabilien ab. Während die Organismen individuell und die Anziehung und Abstossung atomistisch konkresziert sind, schweben die Imponderabilien ohne jede monadische Individuation in der Luft als Erscheinungen, die bloss von den Intelligenzen als illusorische Projektionen für ihre bewusste Auffassung herausgesponnen werden, aber nicht wie die Organismen und Atomkräfte als Abbilder von monadischen Existenzen ausserhalb des Bewusstseins gedeutet werden können. Dass auch der Äther aus ichartigen Kraftmonaden bestehen könne, daran hat Schelling noch nicht gedacht. —

In Betreff der Theorie der Materie stützt Schelling sich auf Kants Dynamismus, sucht diesen aber einerseits mit der expansiven und kontraktiven geistigen Urthätigkeit des Ich, andererseits mit der von Lesage erneuerten Atomistik Epikurs und Gassendis zu verschmelzen. Er stellt demgemäss einen atomistischen Dynamismus auf, d. h. er lässt die atomistische Gliederung zwar für die Kräfte gelten, aber nicht für die stoffliche Masse, die erst als Produkt aus dem Widerspiel der Kräfte resultieren soll. Die Mechanik erklärt die Bewegung aus Bewegung, die Dynamik aus Ruhe, d. h. aus der ruhenden Kraft. Diese ist unzerstörbar nur darum, weil sie als reine Intensität oder Entelechie jenseits des Raumes liegt. Die Materie, der erfüllte Raum, ist nur das Phänomen eines Strebens, dessen Princip selbst nicht im Raume ist, und die Kraft allein ist es, die den Raum von innen heraus erfüllt. Der bloss von Imponderabilien erfüllte Raum heisst aber in materieller Hinsicht noch leer; materiell erfüllt heisst er erst, wenn die ganz bestimmten Kräfte der wägbaren Materie ihn erfüllen.

Diese Kräfte sind nun Anziehung und Abstossung in Gestalt von Gravitation und Elastizität. Bloss positive, repulsive oder

expansive Kräfte würden ins Unendliche auseinanderfahren, bloss negative, attraktive oder kontraktive sich auf einen Punkt zusammenziehen. Materielle Raumerfüllung kann also nur im reellen Konflikte beider Kraftarten entstehen. Eigentlich sind beide Kraftarten unendlich in ihrer Wirkungsfähigkeit und wirken in die Ferne; denn die Kräfte sind metaphysisch genommen nirgends, phänomenal genommen aber da, wo sie wirken (d. h. überall). Die phänomenale Fernwirkung ist also metaphysisch erklärt durch die unräumliche Einheit der Kräfte im Absoluten. Die Anziehung wirkt ins Unendliche, die Abstossung aber erhält eine Begrenztheit, eine zufällig hinzugefügte Schranke, durch die sie nur bei der Berührung oder doch nur innerhalb gewisser Grenzen (Molekularentfernungen) wirksam ist. Hierbei ist teils Kants Lehre von der Abstossung als Oberflächenkraft, teils das Schema des Magneten massgebend, nach welchem die vom Nordpol aus wirkenden beiden Kräfte sich im Südpol die Grenze der ganzen Kraftlinie setzen sollen.

Schelling denkt bei seiner Konstruktion niemals an die Wechselwirkung gleicher oder entgegengesetzter Kräfte in verschiedenen Dingen oder Monaden, wie die Naturwissenschaft es thut, sondern immer nur an die Wechselwirkung einer positiven und einer negativen Kraft, die an demselben Punkte ihren gemeinsamen phänomenalen Sitz haben, insofern dieser eine Punkt Ausgangspunkt für die Abstossung und Zielpunkt für die Anziehung ist. Er geht dabei von der ursprünglichen Einheit eines thätigen Subjekts aus, die sich erst für den dynamischen Prozess in eine positive und eine negative Tendenz oder Aktion differenziert oder polarisiert hat, und hält stets den Gesichtspunkt fest, dass diese Konstruktion der Materie nur ein subjektiv phänomenaler Vorgang im Ich ist, dessen Momente sich mit der positiven und negativen geistigen Urthätigkeit des Ich decken. So wenig nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus eine transcendente Kausalität möglich sein soll, ebenso wenig eine solche zwischen verschiedenen Kraftmonaden. Mit solcher Beschränkung und Isolierung verliert aber der Dynamismus jeden Wert, weil aus einem einzigen Kräftepaar niemals die Materie zu konstruieren ist, sondern nur aus dem Gegeneinanderwirken vieler.

Deshalb sind die atomistisch gegliederten Kräfte der Anziehung und Abstossung nur »ideelle Erklärungsgründe«, Denk-

notwendigkeiten, deren Gegenstände hinter dem Bewusstsein liegen, also nicht reell im Sinne der »empirischen Realität« sind. Auch ihre Denknotwendigkeit besteht nur unter der unwirklichen, ja sogar unmöglichen Voraussetzung, dass die Natur ihre Devolution oder absteigende Entwickelung vom Allorganismus bis zum Einfachen fortgeführt und zu Ende gebracht hätte. Die einfachen Aktionen oder Entelechien existieren gar nicht. Vom Jahre 1801 an giebt deshalb Schelling diese ganze dynamische Atomistik preis, und ist auch später auf sie nicht zurückgekommen, als er die Naturphilosophie auf die Monadenwelt und ihre aufsteigende Entwickelung umzudeuten versucht, wo sie doch gerade die tragende Grundlage des ganzen Baues hätte werden müssen.

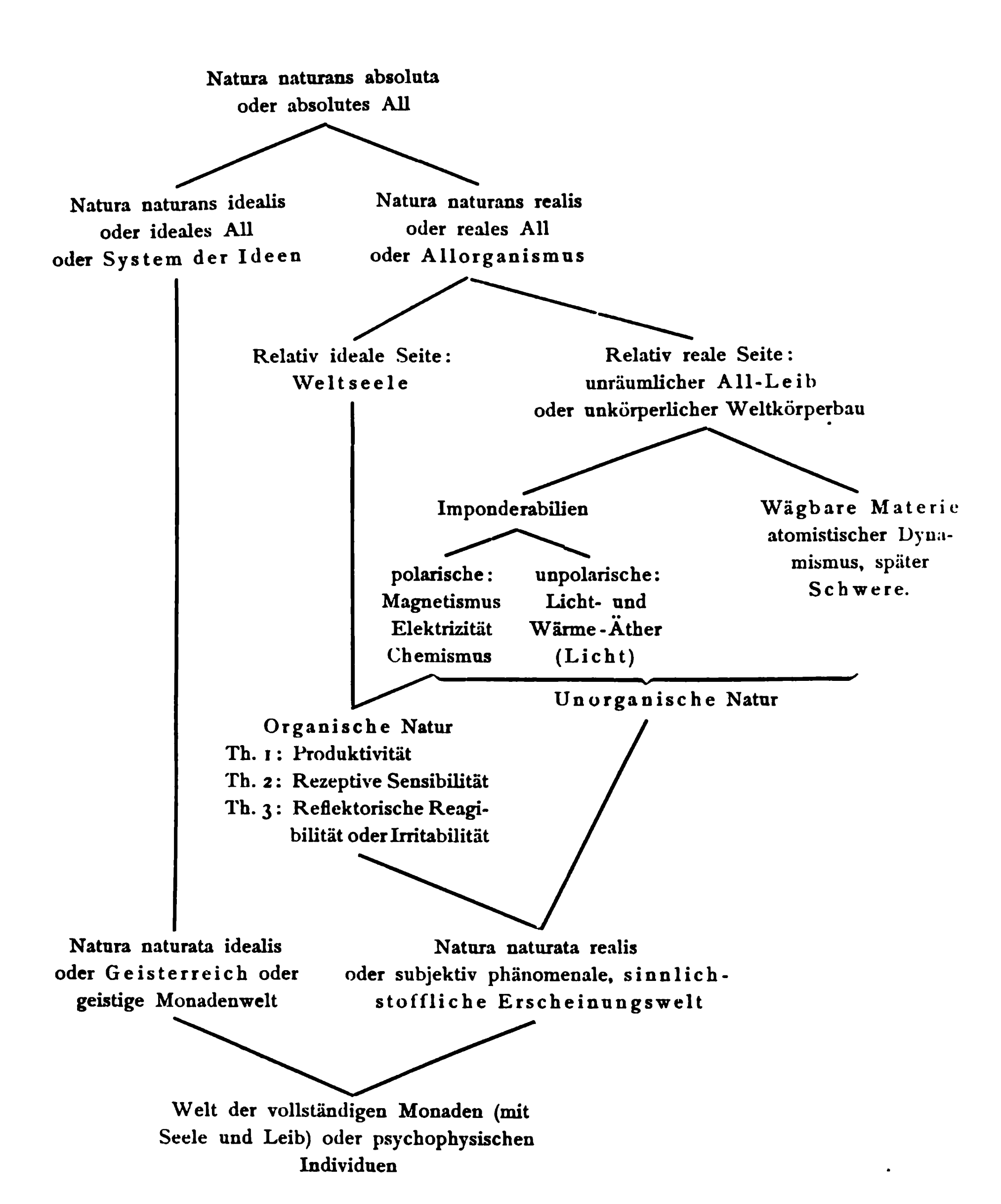
An Stelle der intramonadischen Anziehung und Abstossung tritt in der zweiten Hälfte der ersten Periode die Gravitation oder Schwere, die nun nicht mehr als identisch mit der Attraktion, sondern als eine dritte, supraatomistische Kraft auftritt und sich in intermonadischen Erscheinungen äussert. Von Baader entlehnt Schelling einen Begriff der Gravitation, wonach diese eine Thätigkeit ist, durch welche ein Centralkörper die zu seinem System gehörigen Trabanten in dynamische Beziehung setzt. Alle Systeme sind zuletzt durch ein gemeinsames Gravitationscentrum der Welt in dynamische Beziehung gesetzt. Diese Kraft ist zum ersten Mal eine transitive, während die Attraktion und Repulsion intransitive sein sollten, und an die Stelle des atomistischen Dynamismus tritt mit ihr ein monistischer. Die allgemeine Schwere soll sowohl die ursprüngliche Einheit sein, aus welcher Anziehung und Abstossung sich herausdifferenziert haben, als auch die synthetische Einheit, durch welche und in welche sie wieder zusammengefasst werden; sie vertritt also die ganze Sphäre der wägbaren Materie, wie das Licht die der Imponderabilien, und ist hier das Band der Einheit, wie jenes dort. In der Schwere ist das Reale, im Licht das Ideale im Übergewicht, in der Organisation sind beide im Gleichgewicht; Schwere, Licht und Organismus sind darum die drei Stufen oder Potenzen der Natur. Jedes dieser drei »Bänder« spiegelt die metaphysische Einheit des Absoluten auf der betreffenden Naturstufe wider. —

In seinem Alter hat Schelling selbst zugestanden, dass seine Naturphilosophie teils aus empirischen Beobachtungen, teils aus

Schlüssen von zweifelhaftem Werte bestehe, und hat damit den Anspruch auf apodiktische Gewissheit seiner Konstruktionen fallen lassen. Völlig unhaltbar auf dem Boden des transcendentalen Idealismus ergiebt sie doch manches Brauchbare, wenn sie im Sinne eines transcendentalen Realismus umgedeutet wird, nämlich den Begriff der Natur als eines Allorganismus, den Panpsychismus, der die Seele allein als bewegendes Princip in ihm gelten lässt, die Verflüchtigung der trägen, kraftlosen Stoffmasse zu einem blossen Nichts, die unbewusste Teleologie als Princip der Biologie und den atomistischen Dynamismus als innere funktionelle Mannigfaltigkeit eines monistischen Dynamismus. Die Gliederung der Natur bei Schelling wird durch folgende tabellarische Übersicht verdeutlicht. (Siehe Seite 118.) —

Über den Kategorien stehen die Principien. In der ersten Hälfte der ersten Periode betrachtet Schelling die Thätigkeit als das letzte; da können auch die Principien nur als Thätigkeiten gefasst werden, und diese haben hier noch nicht einmal die Bezeichnung »Principien« erhalten. In der zweiten Hälfte der ersten Periode zieht die Eine Urthätigkeit sich in die Identität von Thätigkeit und Ruhe zurück; da werden die Principien zu ewigen idealen Momenten der absoluten Identität oder zu den ihr immanenten Keimen einer eventuellen Differenzierung.

Die Urthätigkeit oder Produktivität ist das Sein selbst; nicht sie ist zu erklären, sondern das Seiende als ihr Produkt. Sie ist zu denken als eine Expansion ins Unbestimmte, die zugleich Repulsion ist, etwa nach Art der sphärischen Ausbreitung eines komprimiert gewesenen Gases oder einer Lichtwelle aus einem Lichtquell. Deshalb nennt Schelling sie die thetische oder positive Thätigkeit, und denkt als ihren Ausgangspunkt das Ich oder das noch seiner unbewusste Subjekt des Erkenntnisprozesses. Da diese Thätigkeit ins Unbestimmte geht, so wird durch sie nichts bestimmt; wohl aber ist diese nichts bestimmende Thätigkeit bestimmbar, wenn eine entgegengesetzt gerichtete Thätigkeit ihr Schranken setzt. Diese zweite, negative, antithetische, kontraktive, attraktive, hemmende und rezeptive Thätigkeit ist bestimmend, aber nicht bestimmbar, sie wirkt als ein hemmender Impuls von demselben Centrum, dem Ich, aus und bringt die Expansion ins Unbestimmte zum zeitweiligen Stillstand. Das so für eine gewisse Dauer fixierte Produkt erst ist das Seiende im


Natura naturans absoluta
oder absolutes All
Natura naturans idealis
oder ideales All
oder System der Ideen
Natura naturans realis
oder reales All
oder Allorganismus
Relativ ideale Seite:
Weltseele
Relativ reale Seite:
unräumlicher All-Leib
oder unkörperlicher Weltkörperbau
Imponderabilien
Wägbare Materie
atomistischer Dynamismus, später
Schwere.
polarische:
Magnetismus
Elektrizität
Chemismus
unpolarische:
Licht- und
Wärme-Äther
(Licht)
Unorganische Natur
Organische Natur
Th. 1: Produktivität
Th. 2: Rezeptive Sensibilität
Th. 3: Reflektorische Reagibilität oder Irritabilität
Natura naturata idealis
oder Geisterreich oder
geistige Monadenwelt
Natura naturata realis
oder subjektiv phänomenale, sinnlich-
stoffliche Erscheinungswelt
Welt der vollständigen Monaden (mit
Seele und Leib) oder psychophysischen
Individuen

objektiven Sinne, wie der Magnet nach Schelling die Begrenzung der vom Nordpol ausgehenden Kraft am Südpol durch die ebenfalls vom Nordpol ausgehende Kraft der Hemmung ist.

Die ursprüngliche Thätigkeit ist Wollen als blinde unbewusste Thätigkeit, ein Wollen, das erst der Bestimmung und Begrenzung durch die zweite, antithetische Thätigkeit harrt. Nur das bereits bestimmte, autonome Wollen ist Quelle des Selbstbewusstseins und gemeinsames Princip des Erkennens und Handelns; aber so ist es immer schon Zusammenwirken der bestimmbaren und der bestimmenden Intellektualfunktion. Die zweite Thätigkeit ist Anschauen, da Begrenzen und Anschauen Eins sind; genauer ist sie das unbegrenzbare Streben, sich in der begrenzbaren Thätigkeit anzuschauen. Sie steht deshalb der ersten Thätigkeit gegenüber wie das Anschauen dem Wollen, wie das Ideelle dem Reellen, wie das Denken dem Sein, wie der auffassende Gedanke der stofflichen Emanation, oder in einem gröberen Bilde, wie das Dünne und Leere dem Dicken und Vollen. Fichte nannte gerade die erste Thätigkeit ideal und subjektiv, weil sie nicht nur schlechthin intellektuell ist, sondern auch aus sich die ideale sittliche Weltordnung entfaltet und vom Subjekt ausgeht; Schelling nennt sie real und objektiv, weil er nicht auf ihren Ausgangspunkt und ihre eigene Beschaffenheit, sondern auf ihre produktive Leistung, ihr Ziel oder Produkt blickt. Fichte nannte die zweite Thätigkeit objektiv oder real, weil sie erst durch ihre Begrenzung der unendlichen Produktivität ein Objekt setzt und eine Realität fixiert; Schelling nennt sie ideal und subjektiv, weil er Anschauen und Begrenzen gleichsetzt und die mit ihr hinzukommende Anschauungstendenz als subjektiv bezeichnet. Bei Fichte war es die zweite Thätigkeit, bei Schelling ist es die erste, die als reales Objekt angeschaut wird.

Die thetische und die antithetische Thätigkeit sind beide Momente der absoluten Urthätigkeit, beide ideelle Intellektualfunktionen oder Differenzierungen des unendlichen Erkennens. Die ursprüngliche Produktivität ist die Identität, die sich in dem Widerstreit der beiden Thätigkeiten in die Duplizität spaltet. Die thetische Thätigkeit fliesst bei Schelling zunächst noch ebenso wie bei Fichte mit der absoluten Urthätigkeit als der undifferenzierten Einheit zusammen und hebt sich erst in der zweiten Hälfte der ersten Periode deutlicher von ihr ab. Der

Gegensatz von Wollen und Anschauen wird zwar als ein (phänomenal-) reeller, aber doch als der Gegensatz zweier gleich ideellen Intellektualfunktionen aufgefasst; das Wollen ist hier durchaus nur als erste Bethätigung der Vernunft zu verstehen, die schon praktisch auftritt, aber noch der Selbstbesinnung ermangelt.

Ursprünglich sind beide Thätigkeiten ebenso unendlich wie ideell. Die erste Thätigkeit überschreitet deshalb mit ihrer expansiven Tendenz jede Grenze, die ihr zeitweilig von der zweiten gezogen wird; die zweite aber folgt ihr bei jeder Grenzüberschreitung nach und setzt ihr eine neue Grenze. Zu ihnen kommt dann die dritte oder synthetische Thätigkeit hinzu, welche keinen neuen Inhalt beibringt, sondern nur den fixierten Streit beider oder ihr zeitweiliges Gleichgewicht zusammenfassend zum Bewusstsein bringt. Sie erst fügt zum Reellen und Ideellen die Form des Bewusstseins hinzu; sie erst ist die bewusst anschauende, oder ihrer Anschauung sich bewusste Thätigkeit. Erst mit ihr beginnt das Selbstbewusstsein oder das Ich in der einzigen ihm rechtmässig zukommenden Bedeutung als empirisches Ich. Die zweite Thätigkeit ist die gegen die reelle gerichtete ideale oder Anschauen, die dritte ist die gegen sich selbst gerichtete ideale Thätigkeit, oder Anschauen des Anschauens. Die ideale Thätigkeit begrenzt die reelle zum Objekt, sich selbst aber zum Ding an sich; so sind beide für die philosophische Betrachtung verschieden, während sie für das naive Bewusstsein identisch sind, auch von Fichte im Nicht-Ich verschmolzen werden.

Dem gegenüber ist zu bemerken, dass die drei Thätigkeiten als Vorgänge innerhalb einer monadischen Intelligenz auf keine Weise weder ein Nicht-Ich, noch ein Ding an sich liefern können, als supraindividuelle Vorgänge im Absoluten aber nur dann, wenn eine transcendente Kausalität zwischen Thätigkeiten stattfindet, die verschiedenen Monaden oder Individuen angehören. Ein intraindividueller Intellektualprozess kann nie über das Objekt hinausführen, das als Bewusstseinsinhalt innerhalb der Sphäre des empirischen Ich verbleibt. Wenn das empirische Ich das einzig mögliche, und dieses erst das Produkt oder Kompositum der drei Thätigkeiten ist, dann gehören zwar die betreffenden Thätigkeiten derjenigen monadischen Funktionengruppe an, die gerade dieses Individualich hervorbringt; aber sie dürfen nicht als Attribute

an ihrem Produkt, nicht als Folgen des Ich, und das Ich nicht wieder als die ihnen zu Grunde liegende Substanz behandelt werden. Gleichwohl thut Schelling dies häufig und fällt damit in den von ihm an Fichte so streng gerügten Fehler der Verwechselung des empirischen und absoluten Ich zurück. Nur das absolute Ich ist der absolut unbewussten Urthätigkeit oder Urproduktivität gleichzusetzen, die der Grund und Quell der drei Thätigkeiten ist, nicht aber das empirische Ich oder Selbstbewusstsein.

Wir haben somit in der ersten Hälfte der ersten Periode vier Principien zu unterscheiden: 1. die noch undifferenzierte Urthätigkeit als reine Identität (Th. 0), 2. die thetische, positive, reelle, objektive, produktive, expansive, repulsive, bestimmbare, begrenzbare, blinde, bewusstlose, wollende, notwendige Thätigkeit (Th. 1), 3. die antithetische, negative, ideelle, subjektive, rezeptive, kontraktive, bestimmende, begrenzende, anschauende, freie Thätigkeit (Th. 2), 4. die synthetische, bewusste, das Anschauen anschauende Thätigkeit (Th. 3). —

In der zweiten Hälfte der ersten Periode rückt der Schwerpunkt auf die ursprüngliche Identität der Thätigkeiten (Th. 0) hinüber; daher heisst sie mit Recht Identitätsphilosophie. Die (ursprüngliche) Einheit, der zweigliedrige Gegensatz und die wiederhergestellte (Verknüpfungs-) Einheit bilden nun die drei höchsten Vernunftbegriffe und heissen zusammengenommen die (synthetische) Einheit der (ursprünglichen) Einheit und des Gegensatzes. Die ursprüngliche Einheit heisst in der ersten Periode »absolute Identität«, die synthetische Einheit »Indifferenz« oder »Identität« schlechtweg (in der zweiten Periode heisst die ursprüngliche Einheit »Indifferenz«, die synthetische »Identität«). Die ursprüngliche Einheit oder absolute Identität ist das schlechthin reale Existierende, ausser dem nichts real ist; sie ist das X, das im Gegensatze sich in A und B spaltet, um auf Grund des X in A und des X in B auch dasjenige zur synthetischen Einheit zu führen, was in A und B nicht X ist. Die synthetische Einheit ist nicht Einerleiheit, sondern Nexus, organische Einheit, Vereinigung von Gliedern, die zu Einem Wesen (X) zugehörig sind. Dass das mathematische Gleichheitszeichen nicht geeignet ist, diese Verknüpfung auszudrücken, hat Schelling später eingesehen, aber nicht, dass die grammatische Kopula ebenso-

wenig dazu geeignet ist. Auch dass das Wort Identität falsch angewendet ist zur Bezeichnung einer Einheit, ist ihm nicht eingefallen.

Das vollständige Absolute ist erst die Einheit der Einheit und des Gegensatzes; das implicite Absolute vor seiner Entfaltung in die drei Principien, das Absolute schlechthin, was von sich selbst und durch sich selbst ist, ist die ursprüngliche Einheit oder absolute Identität. Letztere ist demnach die substantielle oder wesentliche Einheit, die über numerischer Einheit und Vielheit steht und in jeder der vielen Monaden ganz und ungeteilt ist (d. h. die absolute Substanz im Spinozistischen Sinne des Wortes). Denken (bewusstes Erkennen) und Sein (objektiv reales Dasein) sind nur Reflexe des Absoluten in den Gegensatzgliedern, dem Idealen und Realen oder der Form und dem Wesen, gehören also der absoluten Identität als solchen nicht an. Diese ist vielmehr das über dem Gegensatze des Idealen und Realen stehende absolut Ideale, das zugleich das einzige absolut Reale ist, oder das über dem Gegensatze von Form und Wesen stehende absolute Wesen. Aus der Fülle ihrer Absolutheit fliesst ohne ihr Zuthun als eine bloss ideale Folge die Thätigkeit ab, die gleich der tiefsten Ruhe ist. Diese Thätigkeit ist zunächst Einbildung des (übergegensätzlichen) Wesens in die Form, der Übergang von der Einheit oder dem Centrum zur Vielheit oder der Peripherie, d. h. Sein als Produktivität, und ihr Ergebnis die reale Welt oder Natur oder das Reale. Die andere, ihr gegenüberstehende Thätigkeit ist die Wiedereinbildung der Form in das Wesen, die Rückkehr von der Vielheit oder Peripherie zur Einheit oder zum Centrum, d. h. Wissen oder Erkennen, und ihr Ergebnis ist die ideale oder geistige Welt.

Das Wesen ist das Allgemeine, der Begriff, das Innere; die Form dagegen ist das Besondere, die besondere ideelle Bestimmung, das Princip der Absonderung und Unterscheidung, die Gestalt, das Äussere. Wenn die ursprüngliche Einheit oder absolute Identität der Urthätigkeit (Th. 0) entspricht, so führt die thetische reale Thätigkeit (Th. 1) vom Wesen als Ausgangspunkt zur Form als Zielpunkt, die antithetische, ideale Thätigkeit (Th. 2) von der Form als Ausgangspunkt zum Wesen als Zielpunkt. Bei dieser Wechselbeziehung, aus der das Reale und Ideale entspringt, soll das Wesen bloss Grund, Idealgrund oder Möglich-

keit von Realität, die Form aber die positive Ursache, der Realgrund oder die Wirklichkeit der Realität sein. Beides sind ideale Principien, aus deren Zusammentreffen die Realität entspringen soll; aber nur noch die eine der beiden Thätigkeiten geht dem Realen voran, die andere folgt ihm nach und von einer Kollision dieser Thätigkeiten kann nun nicht mehr die Rede sein. Wesen und Form geben gleichsam die zwei idealen Richtungspunkte ab, durch Beziehung auf welche bald in diesem, bald in jenem Sinne die eine Urthätigkeit imstande ist, sich in zwei entgegengesetzte Thätigkeiten zu spalten. Wesen und Form stellen sich somit als die zwei Principien dar, die der Einheit implicite und latenter Weise als Keim für die Duplizität der eventuellen Thätigkeit immanent sind. —

Die dritte synthetische Thätigkeit wird bei dieser Umwandlung zu dem Bande der Verknüpfung oder der Kopula zwischen Wesen und Form als Gegensatzgliedern und heisst als solches Vernunft, Urvernunft, λόγος, Wort (auch die Ewigkeit); wird aber darauf reflektiert, dass die Verknüpfungseinheit nicht bloss das verknüpfende Band ist, sondern auch die Verknüpften einschliesst, also das Absolute in seiner Vollständigkeit darstellt, dann heisst sie die Idee (oder auch das Ewige). Dieser Unterschied zwischen Vernunft und Idee wird aber nicht streng festgehalten, sondern die Ausdrücke fliessen öfters durcheinander, ebenso wie auch Wesen und Form häufig statt der Richtungspunkte die zwischen ihnen hin und her spielenden Thätigkeiten bezeichnen.

Die Vernunft ist nicht die abstrakt diskursive der menschlichen Vernunft, sondern die objektive oder vielmehr absolute (intuitive) Vernunft, von der die Reflexionsmenschen keine Ahnung haben. Sie ist die erste Synthesis, aus der alles, die reale und die ideale Welt entspringt, das völlige Gleichgewicht des Subjektiven und Objektiven, die unendliche Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat, d. h. die intellektuelle Anschauung des Absoluten im Absoluten. Da nun aber das verknüpfende Band desjenigen in den Gegensatzgliedern A und B, was nicht X ist, doch wieder nichts weiter ist als das X, das in ihnen beiden das Seiende ist, so ist eigentlich schon dieses X, die ursprüngliche Einheit oder absolute Identität, das Absolute an sich und vor sich selbst, die Vernunft, so dass die Vernunft alles und ausser ihr nichts ist. Dieser Gesichtspunkt ist es, der von Hegel auf-

gegriffen und systematisch durchgeführt wurde: als leeres Formalprincip ist das Absolute Vernunft, in seiner selbstgesetzten Erfüllung ist es Idee.

Die Idee, das vollständige Absolute, ist ihrer Natur nach nur Eine, nämlich die des Ewigen, oder der ewige Begriff als Einheit des unendlichen und endlichen Begriffes, oder des Begriffs und der Anschauung. Das Absolute ist dasjenige, welches unmittelbar durch seine Idee auch ist, das kein Sein und keine Realität hat ausser seinem Sein als Idee und seiner absoluten Idealität. So erneuert der absolute metaphysische Idealismus den ontologischen Beweis a priori, der mit seiner Wahrheit steht und fällt.

Die zur Einen Idee konkreszierte Vernunft ist Gott oder das absolute All als die Identität des idealen und realen All. Keinerlei Differenz ist im absoluten All denkbar, nur im Nichtwesen (Schein) als negierte in Bezug auf das All ist sie denkbar, also als relatives Nichtsein des Besonderen im All, das der Keim der gesamten Endlichkeit ist. Die Eine absolute Idee umspannt alles Sein, und alles ist im wahrhaften Sinne nur so, wie es in der Einen Idee ist. Alles andere, was ausser der Idee ist, oder sofern es ausser der Idee ist, hat kein Sein, sondern ist blosser Schein. Selbst die Vielheit der Sonderideen und ihre besondere Bestimmtheit, z. B. das, was die Idee zur Idee der Pflanze macht, ist nichts an sich, ist nicht substantiell und nicht reell im höheren Sinne dieser Worte, sondern bloss ein Schematismus der Einbildungskraft für eine untergeordnete Reflexion. Durch Symbolisierung in den Dingen werden die Ideen, die an sich Formen des Erkennens sind, zu Formen des Seins ertötet, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tötet, um ihnen Objektivität zu geben.

Danach wäre alles Besondere, alle Unterschiede, selbst die der vielen Teilideen und der der geistigen und natürlichen Welt von einander, blosser Schein der Imagination, eine rein subjektive Illusion; das Absolute bliebe als starre, unbewegliche, nichts bewegende, einfache Einheit stehen, und eine wirkliche Selbstdifferenzierung desselben wäre damit ausgeschlossen. Diesem akosmistischen Illusionismus will aber der abstrakte Monismus der Identitätsphilosophie sich doch nicht hingeben, so nahe er ihn auch streift, und so unentrinnbar diese Konsequenz ist.

Schelling springt von der Einen Idee zu den vielen Ideen hinüber, indem er behauptet, Gott sei auf unendliche Weise die Affirmation seiner selbst oder die unendliche Position von unendlichen Positionen, oder die Zeugung ewiger Gegenbilder. Er bemerkt aber nicht, dass er damit schon aus der wahren Unendlichkeit in die falsche, von ihm perhorreszierte, hinübergleitet, gerade wie Spinoza mit der Annahme unendlich vieler Attribute Gottes. Von einer einfachen Einheit aus lässt sich nicht weiter kommen, und ein Absolutes, das bloss Vernunft ist, kann niemals einen vernünftigen Grund haben, seine Einheit in eine Vielheit zu zerspalten.

Wir haben in der Identitätsphilosophie als vier Principien im Absoluten zu unterscheiden: 1. Die absolute Identität oder das absolut Ideale oder das Wesen an sich (Pr. 0), 2. die beiden Glieder des Gegensatzes, Wesen (Pr. 1) und Form (Pr. 2), 3. die Idee (Pr. 3) oder den ewigen Begriff oder das Ewige als synthetische Einheit der ursprünglichen Einheit und des Gegensatzes, wobei die Vernunft die Rolle des verknüpfenden Einheitsbandes spielt. —

Das Problem, wie sich das Individuum zum Absoluten verhält, hat Schelling in allen Phasen seiner Entwickelung beschäftigt. Von den drei Begrenztheiten, die er im »System des transcendentalen Idealismus« aufstellt, ist offenbar die dritte, der singuläre Leib, die wichtigste, und kann so gedeutet werden, dass sie die beiden anderen (Endlichkeit überhaupt und Eingliederung in einen bestimmten Zeitpunkt der Zeitreihe) mit umfasst. Demgemäss machen erst Leib und Seele zusammen die Monas completa oder substantia completa oder das Individuum aus, innerhalb dessen sie die beiden Seiten des Realen und Idealen darstellen. Als Begriff des Leibes oder idea corporis ist die Seele gleich nichtig und illusorisch wie der Leib; nur als Idee hat sie ihr wahres Leben im Absoluten. Als Begriff des Leibes gehört sie zu einem Modus des unendlichen Erkennens, als Idee ist sie das supraindividuelle unendliche Erkennen selbst, Begriff der Seele oder idea ideae corporis. Wenn der Leib oder die Seele zu handeln scheint, so handelt in ihnen und durch sie das Absolute, und zur scheinbaren Handlung dieser Individualseele wird die Handlung nur dadurch, dass sie von dieser gewusst wird, d. h. dass sie in die Sphäre dieses empirischen Be-

wusstseins fällt. Bei Spinoza ist die idea ideae Bewusstseinsprincip, also individuell, bei Schelling Idee im Absoluten oder supraindividuelles, unendliches, unbewusstes Erkennen. Schelling bemerkt nicht, dass beide Deutungen sich ausschliessen, und sucht sie beide fest zu halten.

Hiermit sind die Individuen samt allem ihrem Vorstellen und Thun zu unwahrem Schein verflüchtigt. Was wahrhaft ist, ist nur die Eine absolute Idee, und schon die einzelnen Spezialideen sind in ihrer Besonderung nicht wahrhaft. Aber wären auch sie noch, so ist doch nicht abzusehen, wie sie dazu kommen, sich zu Individuen zu verendlichen, ihre Relationslosigkeit unter einander aufzugeben und sich unter Relationen zu stellen. Die verendlichte, unter Relationen gestellte Idee oder das Individualich bezeichnet so den äussersten Punkt der Gottesferne und Entfremdung vom Centrum; ihre Vielheit besteht ebenso sehr bloss in der Imagination, wie ihre Freiheit, Persönlichkeit, zeitliche individuelle Unsterblichkeit u. s. w. Die Individuation ist im Akosmismus untergegangen; aber das Problem bleibt bestehen: woher kommt innerhalb des abstrakten Monismus der nichtige, trügerische Schein einer Vielheit realer Individuen? Wie ist es möglich, dass die Idee von sich selbst abfällt, um sich unter den Schein vieler endlicher Individuen und ihrer nichtigen Relationen zu stellen? Aus dem Einen, Ewigen, Unendlichen kann er nicht herkommen, da dieses nicht von sich selbst abfallen kann; wo anders soll da die Quelle des Abfalls und des Scheins gesucht werden, als in den Individuen selbst? Das Absolute mag den Abfall zulassen, damit die endlichen Individuen als solche, die ein selbständiges Leben in sich haben, versöhnt zu ihm zurückkehren und dann ewig in ihm seien; aber ausgehen kann die Gottentfremdung nicht von ihm, sondern nur von den Individuen. Die Entfremdung kann auch nicht, wie in den Emanationssystemen, als eine allmähliche, stufenweise oder stetige Verminderung des Göttlichen gedacht werden, sondern nur als ein plötzliches Abbrechen, ein einmaliger Sprung, in welchem das Individuelle durch eine centrifugale Tendenz sich von dem Allgemeinen losreisst, um ein eigenes selbständiges Leben in sich mit selbständigem Centrum zu gewinnen.

Dass hierin ein Widerspruch liegt, dass unmöglich das Individuum sich losreissen kann, bevor es existiert, und wenn es

schon existiert, nicht mehr nötig hat, sich durch Losreissung die Existenz zu geben, ist Schelling nicht deutlich geworden; sonst hätte er diese ganze Theorie der Individuation durch Abfall der Individuen beiseite schieben müssen. Er hat sich nur mit der sekundären Frage beschäftigt, wie (bei Voraussetzung der Existenz des Individuums vor seiner Existenz) die Beschaffenheit des Individuums gedacht werden müsse, damit es fähig sei, sich vom Centrum los zu reissen. So führt das Problem der Individuation zu dem der Freiheit. —

Anfänglich hatte Schelling unter Freiheit nur Aktivität im Gegensatz zu passivem Quietismus verstanden; dann hatte er die absolute, unbewusste Freiheit des absoluten Ich und die bewusste transcendentale Freiheit des empirischen Ich oder die Willkür unterschieden und unter letzterer die Erscheinung des absoluten Willens unter den Schranken der Endlichkeit verstanden. Weiterhin waren ihm dann aber diese beiden Arten der Freiheit unter der Hand zerronnen, und zwar die absolute darum, weil die absolute Thätigkeit ebenso über der Freiheit wie über der Notwendigkeit steht und der Grund für die prästabilierte Harmonie beider in den Individuen ist, die bewusste, transcendentale, individuelle darum, weil sie doch wieder in unbewusster Weise durch jene prästabilierte Harmonie prädeterminiert ist. In der Identitätsphilosophie sinkt die Willkür von der sittlichen Freiheit zur Sünde herab, weil sie darin besteht, das Nichtige als Realität zu ergreifen; frei heisst jetzt nur noch dasjenige Handeln Gottes durch das Individuum, welches wissentlich aus adäquaten Ideen folgt. Hiernach unterscheidet das freie Handeln sich vom unfreien nicht mehr durch ihre Quelle oder die Art ihrer Motivation, sondern nur noch durch das Vorhandensein einer sie begleitenden Reflexion des wissenden Bewusstseins; sie ist das Wissen von dem aus Gott Stammen des scheinbar eigenen gottgemässen Handelns, also als individuelle eine Scheinfreiheit, und selbst das nur zum Guten, nicht zum gottwidrigen und der Idee unangemessenen Bösen. Die zum Losreissen von Gott erforderliche Freiheit musste aber eine wirkliche individuelle Freiheit zum Bösen oder zum Sündenfall sein.

So wurde Schelling durch das Individuations- und Freiheitsproblem dazu gedrängt, seine Principienlehre und Kategorienlehre zu revidieren. Denn wenn es der Wille sein musste, der

dem Individuum die Fähigkeit zum Abfall verlieh, so mussten die Individuen als ebensoviel Individualwillen angesehen werden, die von einem Urwillen umfasst wurden, und musste demgemäss der Wille auch im Absoluten eine gesteigerte und veränderte Bedeutung gewinnen.*) —

Von Anhängern Schellings aus seiner ersten Periode sind der Ästhetiker Solger, der Metaphysiker Johann Jakob Wagner, und die Naturphilosophen Oken, Schubert und Planck hervorzuheben.

Solger (1780—1819) identifiziert göttliches Wesen und Natur, göttliches Wesen und Dasein, Wesen und Thätigkeit, Denken und Schaffen, schaffende Thätigkeit und Geschaffenes, Produzieren und Produkt. Er leugnet die Transcendenz und Persönlichkeit Gottes und behauptet, dass er ohne Offenbarung auch sich selbst unerkennbar sein würde. Gottes Bewusstsein oder Subjekt-Objektivität, oder die absolute Erkenntnis, ist der mystische Übergang des Wesens in die Existenz, wodurch es sich selbst als Wesen und Existenz sowohl schafft als aufhebt. Gott hat das Moment der Negation in sich, wodurch er in die Nichtigkeit der Existenz und des Erkanntwerdens tritt; das Einzelwesen, der nichtige Schein des Existierens und Erkennens hat aber wiederum die Macht an sich, sich zu opfern und seine Nichtigkeit aufzugeben. Das Mannigfaltige der gemeinen Welt kann nur in der Strahlenbrechung, die es durch die getrennten Standpunkte der erkennenden Individuen erleidet, als etwas der Einheit des Wesens Entgegengesetztes aufgefasst werden. Der abstrakte Monismus sucht also auch bei Solger den Schein der objektiven Vielheit aus der Illusion des subjektiven Erkennens zu erklären, ohne doch die Vielheit der individuellen Erkenntnissubjekte erklären zu können. Die Mannigfaltigkeit des Vielen wird als unwesentliche Zufälligkeit beiseite geschoben, und doch soll diese Zufälligkeit von Gott direkt bestimmt sein, eine wesentliche Verknüpfung der Notwendigkeit ausdrücken, und mit der Wirklichkeit gleichzusetzen sein. Er verwickelt sich mit dem Begriff der Zufälligkeit bereits in

*) Vergl. »Schellings philosophisches System« (Leipzig, Haacke, 1897); »Ges. Stud. und Aufsätze«, 3. Aufl., S. 572—603; »Über die dialektische Methode«, S. 28—34; »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl., S. 387—389; »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 27—44, 385—387, 413—414, 435—436, 462—468, 485—486, 526—530.

dieselben Schwierigkeiten, die nachher für Hegel verhängnisvoll wurden.

All unser Erkennen ruht auf dem Selbstbewusstsein, das wieder ein allgemeines Bewusstsein voraussetzt. Mit diesem allgemeinen Bewusstsein ist jedes menschliche Bewusstsein Eins, und ist von ihm nur eine besondere Äusserung. Es ist dies die letzte und tiefste Erfahrung, von der alles Philosophieren ausgeht. Wir sind uns der Existenz des allgemeinen Bewusstseins, oder der absoluten Idee oder des Wesens in uns, zugleich bewusst und nicht bewusst: bewusst, insofern sie als zu Grunde liegende Thatsache jedem unserer Zustände seine unmittelbare Wahrheit giebt; nicht bewusst, insofern wir sie als solche immer nur in bestimmten Beziehungen denken. Diese Thatsache haben wir als göttliche Offenbarung oder absolute Erfahrung hinzunehmen, und dieses Hinnehmen ist Glaube, oder unmittelbares Wissen, oder Vernunft. Hiermit nähert sich Solger stark dem Jacobischen Vernunftglauben. Die Philosophie hat nur ein Bewusstsein dessen zu vermitteln, was im unmittelbar gewissen Glauben erfahren und als Offenbarungsthatsache gegeben ist; sie hat die Idee in ihren verschiedenen Beziehungen zu verfolgen, in ihre Gegensätze zu entwickeln, und dieselben wieder zur Einheit der Idee zurückzuführen. Dies geschieht durch die Dialektik; das Ergebnis aber ist die Spaltung der Idee zunächst in die Idee des Wahren und Guten oder in die theoretische und praktische Idee, alsdann die Überwindung dieser Spaltung durch die Idee des Schönen und endlich der Umschlag dieser in die Idee Gottes, womit die Einheit wieder hergestellt ist.

Bei diesem ganzen Prozess handelt es sich darum, die niederen menschlichen Erkenntnisarten des gemeinen unvollständigen Bewusstseins zu der höheren Erkenntnisart des auf göttlicher Offenbarung beruhenden wesentlichen Bewusstseins empor zu führen. Dies geschieht, indem die Ideen des Wahren und Guten zu der des Schönen emporgehoben werden. Denn jene höhere Erkenntnisart fällt mit der Idee zusammen; in ihr denkt ein dem gewöhnlichen Verstand überlegener künstlerischer Verstand, ein Abkömmling des göttlichen, und stellt seine Ergebnisse als Gestalten der Phantasie dar, wodurch eben die Phantasieanschauung zur intellektuellen Anschauung wird. Diese intellektuelle Phantasieanschauung enthält nämlich die Gegen-

sätze der schöpferischen produktiven Phantasiethätigkeit und der sinnlichen Gegenständlichkeit in sich, die dem Gegensatze von Wesen und Erscheinung in der Idee entsprechen.

Nun ist die Erscheinung als Erscheinung des Wesens oder der Idee anerkannt. Aber Solger verbietet, bei der Idee an einzelne Gattungsideen oder an Partialideen der Einen absoluten Idee zu denken; solche erklärt er vielmehr für Produkte der gemeinen Einbildungskraft, für eingebildete Abbilder der wirklichen Dinge, kurz für Gegenstände der unwahren Erkenntnis des niederen Bewusstseins. In jedem Einzelnen, sofern es schön ist, soll die ganze Idee als einheitliche Totalität des göttlichen Wesens gegenwärtig sein; die Erscheinung, sofern sie dem Wesen entgegengesetzt ist, fällt ins leere Nichts. Dieser Standpunkt hebt aber sich selbst auf, weil aus der wechsellosen, selig ruhenden ewigen Einheit die Mannigfaltigkeit der Erscheinung in ihrer raumzeitlichen Besonderheit, Veränderlichkeit und Zufälligkeit nicht zu erklären ist. Die ganze Erscheinung ist nur Erscheinung, sofern sie vom Wesen verschieden und ihm nach Dasein und Beschaffenheit entgegengesetzt ist, also ins leere Nichts fällt. Ein Besonderes ist und bleibt vom Standpunkt des abstrakten Monismus ein unerklärliches Unding, das kein Recht hat, zu existieren.

Damit zersprengt die Schönheit der Welt sich selbst, wenigstens für unsere gemeine Erkenntnisweise, weil das Verhältnis ihrer Momente zu einander (Wesen und Erscheinung) sich als unmöglich herausstellt; nur für Gott soll in dem idealen Universum eine vollendete Harmonie zwischen Wesen und Erscheinung, d. h. Schönheit, möglich bleiben. Für uns ist der Widerspruch nur dadurch zu beseitigen, dass die Ironie die Henkersarbeit an der inkorporierten Idee vollzieht, uns auf die Seite der Erscheinung verzichten lehrt, und uns zu einer höheren Art und Weise der Erfassung des Göttlichen, nämlich zu der religiösen emporhebt. Dass der Widerspruch in dem idealen Universum, sofern dieses mehr sein will als die abstrakte Identität von Subjekt und Objekt, ganz derselbe bleibt wie in dieser Welt, und dort ebensogut der Lösung bedarf wie hier, das ist Solger nicht klar geworden.

Religiös betrachtet stellt sich die beständige Schöpfung und Vernichtung, das Hervorgehen der Dinge aus Gott und ihr Zu-

rückgehen in ihn darin dar, dass der Vater sich im Sohne beständig zum Schein herablässt und in dem Bewusstsein eines jeden Frommen sich immer von neuem opfert und vernichtet. Dies aber ist es, was wir Liebe nennen, das lebendige Gefühl in uns, dass wir nur sind, weil Gott sich sein selbst entäussert, und dass wir doch immer bei ihm bleiben, weil er sich in dieser Entäusserung immer selbst aufhebt und seinen Schein vernichtet. So stellt sich das Nämliche, was unter dem ästhetischen Gesichtspunkt als auflösende Ironie erschien, unter dem religiösen Gesichtspunkt als aufopfernde Liebe dar. Die romantische Ironie Schlegels wird damit zu einer religiösen Bedeutung vertieft, in welcher bald darauf Weisse sie aufnahm.*) —

J. J. Wagner (1775—1821) sucht eine Kategorienlehre, die ebenso über die Logik wie über die Mathematik hinausliegen, aber beide nebst der Sprachphilosophie unter sich begreifen soll, eine Topik der Begriffe, die als Architektur des Weltgesetzes zugleich Heuristik für die Lösung aller Aufgaben der Wissenschaft und des Lebens sein soll (»Organon der menschlichen Erkenntnis«, Erlangen 1830, Vorwort, S. XLI—XLIII). Er setzt die Idee der lebendigen Gottheit als Grundlage der idealen und realen Dinge voraus, und mit ihr die Idee des Lebens, in welchem sich Sein und Werden durchdringen. In dem Leben sieht er das Wesen der Dinge, und in den Dingen die unendlich-endliche Form dieses Wesens. So ergeben sich ihm »Wesen und Form« als das erste Paar von Urbegriffen, die zu einander in einem Gegensatze stehen, aber auch durch das Leben vermittelt sind. Es schiebt sich also als das zweite Begriffspaar »Gegensatz und Vermittelung« in das erste ein; das Wesen geht durch vermittelte Gegensätze in die Form über. Das Urschema lautet demgemäss:

Wesen
Gegensatz Vermittelung
Form

Nach diesem Urschema spaltet sich nun jeder der vier ursprünglichen Urbegriffe in vier abgeleitete Urbegriffe, so dass folgende Tafel entsteht:

*) Vergl. »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 61—72, und die im Register angeführten Stellen.

Wesen
Endlichkeit
Quantität Qualität
Realität

Gegensatz		Vermittelung	
absoluter		absolute	
quantitativer	qualitativer	qantitative	qualitative
relativer		relative	

F omn r
Thesis
Analysis Antithesis
Synthesis

Die Thesis nennt Wagner die Begründungsstufe, die Analysis die Entwickelungsstufe, die Antithesis die Verdoppelungsstufe, die Synthesis die Vollendungsstufe. Diese vier Stufen entsprechen offenbar der ursprünglichen Einheit oder absoluten Identität, der Thesis, Antithesis und Synthesis bei Schelling, der nur der heiligen Dreizahl zu Liebe die Vierheit abwehrte. Die Schellingsche Schule lässt den auch von Hegel geteilten Aberglauben an die Heiligkeit der Dreizahl fallen und erkennt die Tetraktys als die einzig mögliche Konsequenz der Fichteschen und Schellingschen Voraussetzungen offen an.

Zu dem Urschema gesellt sich dann ferner ein Schema rein formaler Begriffe, welche Wagner Prädikamente nennt, nämlich

Identität
Verhältnis Beziehung
Reziprozität

Dieses verhält sich zum Urschema wie Form zum Wesen, so dass die Glieder beider sich in folgender Art entsprechen:

1. Das Wesen ist identisch.
2. Der Gegensatz ist ein Verhältnis.
3. Die Vermittelung ist eine Beziehung.
4. Die Form ist die Reziprozität der Beziehungen und Verhältnisse mit dem Wesen.

Von der Menge von Tafeln, die Wagner über jedes einzelne Glied aufstellt, seien hier nur einige als Probe herausgegriffen, nämlich die Tafeln der vier Stufen, in denen Wagner die eigent-

lichen Kategorientafeln erblickt. Man sieht daraus einerseits, wie stark das Bestreben war, die Kategorien systematisch zu ordnen, und andererseits, wie schlechthin unfruchtbar solches Hingeben an einen schablonenhaften Schematisierungstrieb bleibt. Als warnendes Beispiel möge deshalb Wagner hier einen Platz finden, wie Raimundus Lullus im Mittelalter.*)

1. Die Tafel der thetischen oder Begründungsstufe.

Dasein
Grundwesen
Ursprung Ursache
Wirkung

Faktoren	Prozesse
Inhalt Grenze	Setzen, aufheben
Positiv, negativ; aktiv, passiv	Differenzieren, indiff. Verbinden, trennen
central, peripherisch	durchführen, zurückführen

Produkt
ein-
zwei- drei-
viergliedrig

2. Die Tafel der analytischen oder Entwickelungsstufe.

Substrat
Anlage
Eigenschaften Zustände
Beschaffenheit

Seitenentwickelung	Fortschreitung
Urprincipien	Begründung
Arten Gattungen	Entwickelung Selbstverdoppelung
Gebiete	Vollendung

Erscheinung
Grundlage
Natur Geschichte
Totalentwickelung

*) Dass solche Warnungen auch heute noch nicht überflüssig sind, zeigt Albrecht Krause, der in seinen »Gesetzen des menschlichen Herzens« (Lahr 1876) die Wagnersche Viergliedrigkeit von Kantschem Ausgangspunkte aus zu erneuern sucht.

3. Die Tafel der antithetischen oder Verdoppelungsstufe.

Subjekt
Selbstheit
Strebung Zurückdrängung
Äusserlichkeit

Subjektivobjektiv
Bemächtigen
Vorbereiten Bearbeiten
Umwandeln

Objektivsubjektiv
Berühren
Erregen Aneignen
Einswerden

Objekt
Widerstand
Wirksamkeit Bildsamkeit
Selbständigkeit

4. Die Tafel der synthetischen oder Vollendungsstufe.

Individualität
Abgesondert
Eigenartig Eigenthätig
Abgeschlossen

Entwickelungssystem
Aufschliessen
Aufnahme Verwandlung
Ausscheidung

Individualleben
Erzeugung
Reproduktion Produktion
Centralleben

Totalitätsform
Neben-
Mit- Durch-
Ineinander.

Jeder dieser vier Tafeln entspricht ebenso wie der Tafel der Urbegriffe ein Schema zugehöriger Prädikamente, und diese vier Schemata ordnen sich zu folgender Tafel der Prädikamente zusammen:

1.
Unbestimmt
Bestimmbar Bestimmend
Bestimmt

2.
Möglich
Räumlich Zeitlich
Wirklich

3.
Innen
Von Innen Von Aussen
Aussen

4.
An sich
Abhängig Gegenseitig
Notwendig.

Diese Topik der Begriffe soll nach Wagners Ansicht das ewige Weltgesetz enthüllen, die abenteuerlichen Versuche der philosophischen Spekulation für immer abschneiden, die Empirie zur Wissenschaft gestalten und dasjenige verwirklichen, was Raimund Lullus und Giordano Bruno auf abenteuerliche Weise gesucht hatten. —

Oken (1779—1851) lehrt, dass die Bestimmungen des Absoluten sich mit denen des mathematischen Zero decken, und dass die Welt aus dem gleich Nichts seienden Absoluten hervorgegangen ist, wie die Mathematik aus der Null. Das Absolute ist weder räumlich noch zeitlich, weder endlich noch unendlich, weder gross noch klein, weder ruhend noch bewegt. Dasselbe gilt von der Null; sie ist weder Etwas noch Nichts, weder seiend noch nichtseiend, weder positiv noch negativ, weder Eins noch Vieles. Absolutes und Zero sind nur verschiedene Benennungen von den verschiedenen Wissenschaften her; wesentlich sind sie Eins. Es existiert nichts als dieses Absolute oder Zero oder unbestimmte Monas, und alle Einzelexistenz ist eine Trugexistenz. Schelling hatte die absolute Identität des Idealen und Realen in die Formel A = A gefasst, oder vielmehr, da jede Seite schon wieder eine Identität in sich fasst, in die genauere Formel (A = A) = (A = A); dabei war aber das durch das Gleichheitszeichen ausgedrückte Band, die Kopula, das allein begrifflich zu fassende, während das A auch durch ein Fragezeichen, oder wegen seiner Begrifflosigkeit durch die Null ersetzt werden konnte. Oken hat den Mut, die Konsequenz auszusprechen, dass

es eine blosse Null ist, die sich polarisch in Plus und Minus spaltet oder zur Gegensätzlichkeit differenziert.

In der zweiten Auflage seines Lehrbuchs der Naturphilosophie setzt er das Zero mit dem Urakt oder der Schellingschen Urthätigkeit vor der Spaltung gleich; es ist dann kein absolutes Nichts, sondern ein Akt ohne Substrat (ein substantielles Nichts, aber aktuelles Etwas). Auch dies entspricht ganz dem Sinne der Schellingschen ersten Periode. Aber in der ersten Auflage seiner Naturphilosophie unterscheidet Oken den Nichts-Gott von seinem Handeln, seiner Thätigkeit, in der erst sein sich Setzen und sein Sein besteht; die Null ist, so zu sagen, das Subjekt dieser subjektlosen Thätigkeit, und als solche ist sie wirklich reines Nichts, das erst in der noch unbestimmten Urthätigkeit zum Sein wird. Das Nichts wird ein Etwas, ein Endliches, durch die blosse Position seiner selbst; die Null, poniert oder bestimmt, wird zur Eins, oder 0 einmal als 0 gesetzt ist = 1. Das Nichts ist die monas indeterminata, das ponierte Nichts die monas determinata. Die Idee, die als solche gleich Nichts ist, poniert, ist eine endliche Realität. Das Etwas wird dagegen zu einem Nichts durch blosse Vernachlässigung seiner Selbstposition.

Die Welt oder die Gesamtheit des Gesetzten ist demnach wie im esoterischen Buddhismus ein Schein, der auf dem Nichts ruht, oder in welchem das Nichts das Scheinende ist. Aber es ist nicht wie dort bloss ein Schein für die Unwissenheit der Individualbewusstseine, sondern eine Selbsterscheinung des Absoluten für sein absolutes Erkennen. Nur als sich erkennender, affirmierender oder ponierender ist Gott seiend oder Gott, und das Gesetzte, Reale ist nichts als das Absolute selbst als Erkanntes, das seiende Nichts. Das Setzen des Absoluten und die Gesamtheit des Gesetzten ist gleich ewig mit dem Absoluten selbst. Die Null wird aber nicht nur positiv gesetzt, sondern auch negativ, d. h. alles Seiende wird wieder in das Nichts aufgehoben oder kehrt in Gott zurück. Wie er aber die einen Individuen in sich zurückruft, so lässt er andere aus sich ausgehen; dieses Erscheinen, Verschwinden und Wiedererscheinen von Individuen ist der Weltprozess. Er ist eine Seelenwanderung, aber nur in dem Sinne, dass jede Seele sich völlig wieder in Gott oder das Nichts auflöst und an ihrer Statt eine neue Setzung aus Gott oder dem Nichts auftaucht.

Die ursprüngliche Einheit oder noch undifferenzierte Urthätigkeit der Null nennt Oken das Wesen oder die Usia (wobei nicht etwa an ein Substrat, oder eine Substanz zu denken ist); die synthetische Einheit des durch die Entzweiung hindurchgegangenen Wesens nennt er die Form oder Gestalt. Der Naturprozess ist also bei ihm wie bei Schelling Einbildung des Wesens in die Form. Die Entzweiung der Thätigkeit in die polarische Duplizität des Positiven und Negativen nennt er die Entelechie Gottes; mit ihr erst tritt Zeit, Raum und Bewegung auf, indem der in jeder Kraft belegene centriperipherische Urgegensatz der centrifugalen und centripetalen Tendenzen die Kräfte zur raumzeitlichen Erscheinung kommen lässt. Das daseiende Nichts ist zunächst der Äther, innerhalb dessen die Schwere die centripetale, das Licht die centrifugale Tendenz, und die Wärme die synthetische Einheit beider vertritt. Die Form des Äthers ist das Feuer, als die erscheinende Dreieinigkeit seiner Momente.

Der Mensch ist ein Einzelding, welches alle Einzelne in sich aufgenommen hat, und darum in seiner Einzelheit dem Absoluten selbst gleich ist. Er ist das reale Absolute als bestimmte Monas, der endlich und leiblich gewordene Gott, oder diejenige Idee Gottes, in der Gott sich ganz zum Objekt wird. Er ist Gott vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in seinem Selbstbewusstsein. Der Mensch ist nur Mensch, sofern er den Dünkel hat, Gott gleich sein zu wollen; aber des Menschen Erkenntnis seiner Gleichheit mit Gott ohne die Erkenntnis seiner Ungleichheit ist ein hoffärtiger Abfall von Gott. Die Versöhnung oder Rückkehr zu Gott entspringt aus der Erkenntnis des Menschen von seiner Gleichheit mit der Natur und von seiner notwendigen Naturbedingtheit. — Als Schelling zu seiner zweiten Periode fortging, entstand zwischen ihm und Oken eine weite Kluft. Oken hat das Verdienst, den abstrakten Monismus durch seine Formulierung des Absoluten als Null oder Nichts ad absurdum geführt zu haben; denn um von diesem Absoluten zur Welt, wenn auch nur zu einer trügerischen Scheinwelt zu gelangen, musste er den Satz beiseite schieben, dass aus Nichts auch nichts werden kann. —

Schubert (1780—1860) übernimmt aus der zweiten Hälfte der ersten Periode Schellings die Lehre, dass die Natur sich in einem

Zustande der Verschlechterung befinde, und dass es die Aufgabe des Geistes sei, vermittelst der Wiedergeburt selber in Gott zurückzukehren und die Natur mit zu reinigen und zu erneuern. Das ihm Eigentümliche liegt darin, dass er den allmählichen Durchbruch der neuen Natur durch die vorhandene in individuellen Vorgängen sucht, in denen die Einzelseele sich von den Schranken der gemeinen Natur und der Sinne losringt und zu magischem Schauen und Wirken befähigt sind. Der Traum, der Somnambulismus, der tierische Magnetismus und die Magie sind die Erscheinungen, in denen das Verständige oder Intelligible der Natur die Nachtseite derselben durchbricht und das Leben des von der gemeinen Natur befreiten und nur noch mit seinem unsichtbaren Leibe bekleideten Geistes ahnen lässt. Dabei bleibt aber Schubert dem Monismus treu, betrachtet alle Individuen und Dinge nur als Modifikationen der einen Substanz, und findet ihre tiefste Sehnsucht in dem Streben nach Vereinigung mit der Ursache alles Seins, wie es sich in dem Zeugungsakt der Liebenden und in dem Verlangen nach Vermählung mit dem Weltganzen oder dem Sterben in der Nähe Gottes ausdrückt. Schubert zuerst nimmt in der neuesten Philosophie die mystisch-magische Richtung von Paracelsus und van Helmont wieder auf; durch ihn ist sie einerseits auf Schopenhauer und den transcendentalen Individualismus seiner Schule, andererseits auf Fechner übertragen worden. —

Planck (1819—1880) steht als ein sonderbarer Anachronismus, als Überrest der deduktiven und konstruktiven Naturphilosophie in dem naturwissenschaftlichen Zeitalter da und ist sich dabei seiner Abhängigkeit von Schelling und Oken nicht einmal klar bewusst. Er wandelt den naturalistischen Pantheismus Schellings, dessen Absolutes schon bei Oken auf das Nichts zurückgeführt war, in einen schroff ausgesprochenen Atheismus um; infolge dessen schrumpft ihm die Religion bei dem Mangel eines religiösen Objekts zur blossen Sittlichkeit zusammen. Er kämpft ebenso heftig gegen allen Idealismus, den er als Produkt einer religiösen Weltanschauung verwirft, wie gegen den Materialismus und die mechanistische Weltanschauung der modernen Naturwissenschaft. Er bestreitet, dass aus dem Gedanken zur Wirklichkeit zu kommen sei, wenn man diese nicht von vornherein in Raum und Zeit, Nebeneinander und Nacheinander voraussetzt.

Er bestreitet aber auch, dass die Materie etwas anderes sei als eine bestimmte qualitative Existenz des Ausgedehnten, die als Produkt des reinen Wirkens zu betrachten ist, und bestreitet, dass aus einer Vielheit unabhängiger Stoffteile jemals zu einer Erklärung der Lebensvorgänge und des Geistes zu gelangen sei.

Planck erkennt nur Eine Substanz, die ausgedehnte, an, die reine Natur; der Geist ist nur ihre vollendete innerliche Existenzweise. Diese eine Substanz ist aber wiederum nichts anderes, als das substratlose reine Wirken, durch welches die Einheit des Raumes die räumlichen Unterschiede zusammenfasst und aufeinander bezieht. Ohne den Gedanken als formierende Norm des Naturprozesses gelten zu lassen, glaubt er doch, durch abstrakte Begriffe, wie hineingewendete und hinausgewendete Intensität, konkrete Naturerscheinungen, wie Schwere, Wärme u. s. w., dialektisch konstruieren zu können. Ohne ein Absolutes zuzugeben, will er doch Monist sein, indem er die Einheit des Raumes für genügend hält, um die Einheit des Ineinanderwirkens aller seiner Teile sicher zu stellen. Das reine Wirken und der Raum sind zwei Principien und sollen doch nur Eines sein; deshalb bleibt auch unklar, auf welchem von ihnen die Realität beruhen soll, ob wie bei Schelling auf der Intensität des reinen Wirkens, oder wie bei Spinoza auf der Ausdehnung. Plancks Selbstvertrauen ist ebenso gross wie die Unklarheit seiner Begriffe und seiner Darstellung.

---

3. Schleiermacher (1768—1834).

Aus der Gefühlsreligion der Brüdergemeinde, aus welcher Schleiermacher hervorgegangen war, hat er die Neigung behalten, das Wesen der Religion zuerst in Anschauung und Gefühl, dann im Gefühl schlechthin, endlich in der Passivität des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu suchen. Von Platon hat er die Hochschätzung der Dialektik, in welcher er nicht nur eine Kunstlehre der Gesprächführung und Streitschlichtung, sondern zugleich die Kunstlehre der Produktion des Wissens sucht, und die er deshalb als zusammenfassende Bezeichnung für Erkenntnis-

theorie, Methodologie und Metaphysik benutzt. Der Wolffsche Rationalismus musste ihn ebenso wie die Kantsche Religionsphilosophie abstossen, der eine, weil er die Religion auf theoretische Reflexion, der andere, weil er sie auf das blosse Gesetz des Wollens zurückführt. Beiden Einseitigkeiten stellt er seine Gefühlsreligion als ebenso einseitige Ergänzung gegenüber.

Er verwirft Kants transcendentalidealistische Lehre, nach welcher auf die Dinge an sich weder unsere Denkformen, noch unsere Anschauungsformen anwendbar sein sollen, und behauptet im transcendentalrealistischen Sinne, dass die für alle Subjekte gemeinsame Welt, welche die Gesamtheit der Individuen sowohl als Geister wie als leibliche Organismen umfasst, nicht nur unseren Denkformen gemäss, sondern auch räumlich und zeitlich sei. Demgemäss nimmt er auch eine allgemeine Wechselwirkung oder Gemeinschaft unter den leiblich-geistigen Individuen an, die sich aus lauter Akten transeunter Kausalität zusammensetzt. Er hat also keinen Grund, die bei Kant stehen gebliebene Annahme, dass die Dinge an sich uns kausal affizieren, zu streichen, sondern macht sie zum Grundpfeiler seiner Erkenntnistheorie, für die er auch den Kantschen Gegensatz von Materie und Form der Anschauung, Sinnlichkeit und Verstand übernimmt. Während Kant die philosophische Erkennbarkeit des realen Universums oder des erkenntnistheoretisch Transcendenten leugnet, nimmt Schleiermacher eine allerdings nur approximative Erkenntnis desselben an, stimmt aber mit Kant darin überein, die philosophische Erkennbarkeit des metaphysisch Transcendenten, oder des gemeinsamen Grundes des Seins und Denkens, der Welt und ihrer Erkenntnis zu leugnen, freilich aus abweichenden Gründen. Bei Kant folgt die Unerkennbarkeit des metaphysisch Transcendenten einfach aus der des erkenntnistheoretisch Transcendenten, bei Schleiermacher daraus, dass das erkenntnistheoretisch Transcendente als frei von Gegensätzen vorausgesetzt wird, während das Erkennen sich lediglich in Gegensätzen bewegt.

Mit Fichte verbindet ihn der ethische Idealismus und die Autonomie der individuellen Entwickelung zum Mikrokosmos. Wie Schelling und Fichte begeistert er sich für die Freiheit im Sinne einer von innen heraus bedingten Selbstentwickelung, betont aber nach dem Vorgang von Leibniz, Goethe, Friedrich Schlegel und Jacobi die individuelle Eigentümlichkeit in dieser

Selbstentwickelung stärker als jene beiden. Gleich Schelling sucht er aber zu diesem Subjektivismus des freien sich selbst Auslebens ein objektives Gegengewicht, eine Gebundenheit des Einzellebens im allgemeinen Sein, durch welche die individuelle Freiheit mit der ewigen Notwendigkeit des Ganzen verschmolzen wird und findet sie gleich diesem bei Spinoza, der durch Lessing, Herder und Jacobi dem unverdienten Verkannt- und Vergessensein entzogen worden war. Spinozistisch ist die Gleichsetzung Gottes mit dem absoluten Sein, die Ablehnung eines Kraftüberschusses in Gott über die in die Welt eingegangenen Kräfte, die abstraktmonistische Auffassung des absoluten Seins als einer einfachen, leeren, über und hinter allen Gegensätzen stehenden, aber alle aus sich heraussetzenden Einheit, die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit in Gott und die blosse Negativität des Bösen, die zugleich von Leibniz vertreten wird. Nicht spinozistisch dagegen ist bei Schleiermacher die begriffliche Unerkennbarkeit dieser absoluten Substanz, die Unpersönlichkeit Gottes, die teleologische und evolutionistische Auffassung des Weltprozesses, die stärkere Betonung der individuellen Eigentümlichkeit und Selbstentwickelung und die Fassung des Gottesbegriffes mit Ausschluss des attributiven Gegensatzes, statt, wie bei Spinoza, mit Einschluss desselben. Ungerecht ist Schleiermachers Vorwurf gegen Spinoza, dass sein Absolutes starr und tot sei, da es vielmehr die Quelle ewiger Lebendigkeit ist, diese Quelle der Lebendigkeit selbst aber bei Schleiermacher ebenso ruhend und unveränderlich ist, wie bei Spinoza. Dieser Vorwurf ist nur daraus zu erklären, dass Schleiermacher sich gewöhnt hatte, unter Leben freie, teleologische Selbstentwickelung zu verstehen, und den Mangel derselben als Tod zu bezeichnen. —

Hiernach ist es genau so unrichtig, Schleiermacher als Spinozisten, wie als Fichteaner zu bezeichnen, denn er zielte, ebenso wie Schelling, auf die Synthese beider ab. Dabei waren zwar Lessing und Herder in mancher Hinsicht für den Theologen Schleiermacher wegweisend; in der Hauptsache aber ist es doch Schellings Identitätsphilosophie, welche für den Philosophen Schleiermacher bestimmend geworden ist. Die Identität des Idealen und Realen, des Subjekts und Objekts, der Unterschied von ursprünglicher und Verknüpfungs-Einheit, Indifferenz und (synthetischer) Identität, die Relativität aller Gegensätze im be-

stimmten Sein und Denken, die sich im Übergewicht der einen oder anderen Seite ausdrückt, die Umwandlung des spinozistischen Gegensatzes von Denken und Ausdehnung in den von Geist und Natur, Idealem und Realem und die Wiederkehr dieses Gegensatzes auf jeder seiner Seiten, das alles hat Schleiermacher von Schelling übernommen. Deshalb ist er, wenigstens als spekulativer Philosoph, durchaus nur als ein Schellingianer zu bezeichnen; denn er hat von Spinoza kaum so viel übernommen, wie Schelling und auch das noch in Schellingscher Umgestaltung und Färbung. Wie Hegel den Schellingschen Panlogismus von 1801, Schopenhauer die Schellingsche Willensmetaphysik von 1807 in Verbindung mit der Schellingschen Identitätsphilosophie auf transcendentalidealistischer Grundlage, so hat Schleiermacher die Schellingsche Identitätsphilosophie von 1801—1804 auf transcendentalrealistischer Grundlage als Princip seines Systems angenommen und nach einer bestimmten Richtung durchgebildet.

Was ihn von dem Schelling der Identitätsphilosophie unterscheidet, ist nur das eine, dass Schelling in erkenntnistheoretischer Hinsicht noch ganz in dem transcendentalen Idealismus von Beck und Fichte stecken geblieben war, ohne zu bemerken, dass er ihn als Metaphysiker bereits weit überschritten hatte, Schleiermacher aber die Konsequenzen der Identitätsphilosophie auch für die Erkenntnistheorie zieht, freilich anscheinend ohne ein deutliches Bewusstsein davon, in wie scharfem Gegensatz er sich damit zu den seine Zeit beherrschenden Ansichten setzt. Schellings Identitätsphilosophie wird durch den noch unüberwundenen transcendentalen Idealismus dazu hingedrängt, die reale Welt mehr und mehr in blossen Schein zu verflüchtigen und damit sich selbst in abstrakten Monismus aufzulösen. Schleiermacher rettet die Identitätsphilosophie vor dieser Auflösung in spinozistischen Akosmismus und abstrakten Monismus dadurch, dass er den transcendentalen Idealismus durch den transcendentalen Realismus ersetzt. Als Schelling später zu dem gleichen Entschluss kam, hatte er sich in seiner metaphysischen Entwickelung von der Identitätsphilosophie seiner Jugend schon weit entfernt. Schleiermacher sah von Anfang an die Schellingsche Naturphilosophie bloss in der transcendentalrealistischen Beleuchtung, in welche Schelling sie später beim Rückblick auf seine Jugend auch zu rücken versuchte. Deshalb besteht auch bei Schleier-

macher eine reale Wechselwirkung zwischen den Gegensatzgliedern, unbeschadet dessen oder vielmehr gerade darum, weil auf jeder Seite doch auch schon wieder eine Bindung der Gegensatzglieder, wenn auch im Übergewicht hier des einen, dort des andern, zu finden ist. —

Schelling ging von einem schlechthin und unmittelbar gewissen Wissen, der transcendentalen oder intellektuellen Anschauung aus und glaubte an ihr den festen Punkt für seine philosophische Konstruktion zu besitzen, d. h. für die Deduktion apodiktisch gewisser Erkenntnis. Schleiermacher weiss, dass der Mensch über ein solches höchstes, schlechthin gewisses Wissen nicht verfügt, und kann deshalb die Deduktion nur auf Induktion stützen. Auch Schelling kommt schliesslich in seiner positiven Philosophie zu einem Kompromiss zwischen Deduktion und Induktion, wobei allerdings aller Inhalt auf Seiten der Deduktion bleibt und die Induktion nur die reale Existenz des Deduzierten verbürgt. Schleiermacher schliesst das Kompromiss so, dass der gleiche Inhalt auf beiden Wegen erreichbar scheint, aber die reale Existenz nur durch ihr Zusammentreffen an einem Punkte verbürgt ist. Beide suchen also von der einseitig deduktiven Behandlungsweise der bisherigen Philosophie loszukommen, beide bleiben in der Halbheit eines Kompromisses stecken. Dabei hält aber Schelling den Anspruch der deduktiven Philosophie auf apodiktische Gewissheit fest, während Schleiermacher sich mit einer allmählich fortschreitenden Annäherung des Wissens an die Gewissheit begnügt. Nichts hat so sehr zur Missachtung des Philosophen Schleiermacher bei den späteren Resten der spekulativen Schulen beigetragen, als dass er den Mut hatte, auf apodiktische Gewissheit zu verzichten und trotzdem das Philosophieren nicht einstellte.

Aber auch er verkennt noch, dass die Annäherung an das Ideal des Wissens uns für immer zum Begnügen mit der Wahrscheinlichkeit verurteilt; denn er will im Prozess des Denkens »die richtige Meinung« ebenso ausgeschlossen haben wie »den Irrtum« und den Durchgang zum wahren Wissen nur durch die skeptische Annahme und das freie Phantasieren gestatten (Dialektik, S. 188). Damit ist der Mensch auf die Schwebe zwischen problematischer Ungewissheit und phantastischem Glauben angewiesen und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie auf den

Zeitpunkt vertagt, wo das Ideal des gewissen Wissens erreicht sein wird, d. h. aufs Nimmermehr. Schleiermacher ist durch diese Halbheit seiner Stellungnahme zum Vorläufer des skeptisch-phantastischen philosophischen Neukantianismus und des zugleich skeptischen und massiv gläubigen theologischen Neukantianismus geworden. Bei diesen transcendentalidealistischen Richtungen ist die Schwebe zwischen Skepsis und Phantasie oder Skepsis und Autoritätsglaube die letzte Zuflucht; bei Schleiermacher aber ist sie eine Inkonsequenz, die nur daraus entspringt, dass er die blosse Wahrscheinlichkeit alles menschlichen Wissens noch nicht als die mitgesetzte Folge seines transcendentalen Realismus begriff, sondern an dem überkommenen Ideal des schlechthin gewissen Wissens als dem allein wertvollen und wahren Begriff des Erkennens festhielt. —

Schleiermachers Erkenntnistheorie geht von einer Doppelheit zweier Thätigkeiten in der subjektiven oder idealen Sphäre aus, der sensuellen und der intellektuellen, oder der organischen und der Vernunftthätigkeit. Die erstere allein gäbe die chaotische Unbestimmtheit der Sinnesaffektion, Denkstoff vor aller Formung, der überall derselbe ist; die letztere allein gäbe einen bloss möglichen Anfang des Denkens, der aus Mangel eines Denkstoffes nicht zur Verwirklichung kommt. Nur das Ineinandersein und aufeinander Bezogensein beider Thätigkeiten lässt ein wirkliches Denken zustande kommen (Dial., S. 389—390, 494); wer diese unbeweisbare Grundvoraussetzung, die Zusammengehörigkeit beider Thätigkeiten, anfechten will, der muss das Denken aufgeben (457, 460). Das Cogito ergo sum ist eine ganz leere Behauptung, so lange nicht zu der Denkthätigkeit durch die organische ein Denkstoff hinzugefügt wird, der eine Verschiedenheit in die aufeinander folgenden Denkmomente hineinbringt; denn erst mit der Verschiedenheit des Denkinhalts gewinnt die Reflexion auf die Identität des denkenden Subjekts einen Grund (529). Das Selbstbewusstsein, abgesehen von allem bestimmten Inhalt, ist nichts anderes, als das Bewusstsein von dem Einssein und der Zusammengehörigkeit der beiden Thätigkeiten (414). Das Selbstbewusstsein ist als unmittelbares gleich Gefühl, als reflektiertes gleich Ich (429). Beim Erfahrungsdenken giebt jeder zu, dass wir den Stoff durch die Organisation empfangen; aber selbst die Formen des Denkens (Kategorien) können wir (be-

wusst) nur denken in der Wahrnehmung oder Erinnerung des wirklichen Denkens, also mit Hilfe der Organisation, des inneren Ohres (387), welches das innere Sprechen vernehmlich macht (492). Vernunftthätigkeit ohne organische ist nur in Gott; im Menschen ist sie immer durch organische bedingt. Das Übergewicht der ersteren giebt das eigentliche Denken, das der letzteren das Wahrnehmen, das oscillierende Gleichgewicht beider das selbstgenügsame Anschauen (60—62, 392). So ist das Wissen ein Oscillieren zwischen Denken und Wahrnehmen (392). Vom ersten Denken des Kindes an bis zu dem des höchsten Denkers wachsen beide Seiten mit einander und entsprechen einander auf jeder Stufe (28).

Alle Individuen haben sowohl in Bezug auf die organische als auch in Bezug auf die intellektuelle Thätigkeit eine gleiche Organisation, so dass ihre verschiedenen Thätigkeiten für einander substituiert werden können (65—67, 387, 390). Dies ist die erste unerlässliche, innere Bedingung für Übereinstimmung des Denkens in den verschiedenen Denksubjekten, wie die Identität des Seins, auf welches sich das Denken aller bezieht, die zweite unerlässliche äussere Bedingung ist (485—487). Insbesondere muss es die Eine allgemeine Vernunft sein, die sich in der Vernunftthätigkeit aller Subjekte äussert (67). Sie ist es, welche zu der durch die organische Thätigkeit gesetzten verworrenen Mannigfaltigkeit die Bestimmung, Sonderung, Einheitsetzung und Entgegensetzung, kurz die »Begriffsanfänge« oder »intellektuellen Örter« hinzubringt und in dem vorgefundenen Denkstoff ihre Denkformen entfaltet (492—497). Die Vernunft ist »der Ort aller wahren Begriffe« und die lebendige Kraft zu ihrer Produktion; ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe (104—105). Die Vernunftthätigkeit will das System der Begriffe zum Bewusstsein bringen (235). Als Begriffe sind sie erst im Bewusstsein, auf Anlass der organischen Thätigkeit; die Vernunft ist die transcendente Voraussetzung sowohl des Bewusstseins als der Begriffe, darf also nicht in das Gebiet des Bewusstseins hereingezogen werden (105). Die intellektuelle Vernunftthätigkeit ist unbewusst und allgemein, strebt aber zum Bewusstsein zu kommen mit Hilfe der organischen Thätigkeit, die im Gegensatz zu ihr bewusst und in unbestimmte Mannigfaltigkeit besondert ist (195—196). Die Vernunft ist also das allgemeine, einheitliche, unbewusste Princip, das sich in die den

Denkstoff formierenden, unbewussten Intellektualfunktionen (Kategorialfunktionen) entfaltet, oder das dem Denken immanente unbewusste System von Bethätigungsnormen, die aber nur uneigentlich Begriffe genannt werden. —

Die zweite unerlässliche Bedingung für gleiche Denkergebnisse verschiedener Subjekte ist die Beziehung ihres Denkens auf ein und dasselbe (numerisch identische) Sein (67, 484—486). So lange das Denken in sich bleibt, ohne auf ein identisches Sein bezogen zu werden, giebt es nur Verschiedenheit der Gedanken ohne Widerstreit; widerstreitend können die Gedanken mehrerer nur dadurch werden, dass sie von demselben Sein Entgegengesetztes behaupten (449, 485—486, 584—589). Die Übereinstimmung des Denkens in vielen Subjekten giebt wohl der Vermutung Raum, dass ihr Denken ein Wissen sein möchte, aber die Wahrheit des Wissens hängt doch ganz an der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, auf das es sich bezieht, und die subjektive Überzeugung an der Übereinstimmung der organischen und intellektuellen Thätigkeit (6, 55, 386, 392—393, 396, 487), welche innerhalb des Denkens den Gegensatz des Realen und Idealen, Objekts und Subjekts, Seins und Denkens repräsentieren (75—76).

Die intellektuelle Thätigkeit bezieht sich nicht unmittelbar auf das Sein, sondern auf die organische Thätigkeit, deren Produkte ihr das Sein repräsentieren, und erst durch diese vermittelt auch auf das Sein. Die organische Thätigkeit bezieht sich unmittelbar auf ein Sein, entweder auf ein äusseres, oder auf ein inneres. Wenn der Sinn sich nach innen öffnet, heisst die organische Thätigkeit Empfindung und bezieht sich auf das eigene Sein; wenn er sich nach aussen öffnet, heisst sie Wahrnehmung und bezieht sich auf die Aussenwelt, und zwar zunächst auf das Sein anderer Menschen (123, 453, 491). Auch das Individuelle im Denken ist auf ein inneres Sein zu beziehen, nämlich auf die seiende Eigentümlichkeit der individuellen Organisation, aus der die eigenartige, von anderen abweichende Auffassung des Individuums entspringt (490, 287).

Die Beziehung des Denkens nach innen auf das eigene Sein wird auch vom Skeptiker nicht bestritten, der zugiebt, dass die Bilder im Wachen ebenso wie im Schlafe aus inneren organischen Affektionen entspringen; nur die Beziehung der Bilder

des wachen Bewusstseins auf ein äusseres Sein verwirft der Skeptiker, indem er den Traum zum Urtypus nimmt (452, 488—489). Wir sind denkend und denken seiend; in uns also ist Denken und Sein als Eins gesetzt. Dem Denken vorher geht das Wissenwollen, das uns nicht als Denken, sondern als Sein gegeben ist (488); denn auch als Wollende und Wirksame fühlen wir uns als Glieder des gesamten Seins (517). Indem der Streit der Meinungen uns über die Existenz einer Mehrheit denkender Subjekte belehrt (54), müssen wir anerkennen, dass nicht nur jeder Mensch für sich, sondern auch alle für jeden ein Sein sind (460). Zunächst sind die anderen für jeden nur denkendes Sein, aber indem sie ihr Denken nur durch Reden kund thun, müssen wir ihnen eine Organisation gleich uns selbst zuschreiben (489).

Der Grund davon, dass wir ein Sein ausser uns annehmen, liegt darin, dass wir uns solcher Einwirkungen auf uns bewusst sind, die nicht von uns herrühren (489—490). In der Empfindung ist ebenso wie im Denken eine (transcendentale) Beziehung auf ein ausser ihnen selbst Gesetztes, nämlich auf die sie veranlassende Ursache (384), die als ein jenseits des empirischen Bewusstseins Liegendes etwas Transcendentes ist (383). Schleiermacher unterscheidet leider nicht zwischen transcendent und transcendental (38), sondern versteht unter beiden Ausdrücken dasjenige, was dem Formalen oder der Denkthätigkeit gegenübersteht, wie das Reale dem Idealen (33—34) oder mit anderen Worten dasjenige, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur (mittelbar) als eines notwendig Anzunehmenden (d. h. einer unentbehrlichen Hypothese) bewusst werden können (78). Auch im allgemeinsten Begriff des Dinges ist noch die Fähigkeit, uns organisch zu affizieren, mitgesetzt; nimmt man ihm diese Fähigkeit, so bleibt nur der leere Begriff eines beziehungslosen Seins ohne Thun übrig, der gleich Nichtsein ist (388—389). Alles Thun oder Handeln ist ein transeuntes, selbst dann, wenn es sich anf das eigene Sein bezieht, also immanent scheint; denn das Sein, das durch das Handeln verändert werden soll, ist ein anderes als das Sein des Wollens, welches die Veränderung hervorbringt (518—519). Subjekt und Objekt (Ding an sich) sind beide aktiv und beide passiv (552—553). Durch die organische Impression wird das ausser dem Menschen befindliche Sein in das Sein in ihm (repräsentativ) übertragen; durch die organische Wirksamkeit

oder das Handeln des Menschen wird das in ihm liegende Sein in das Sein ausser ihm (abbildlich) gesetzt (460—461). So hängt der Mensch durch das Gebiet des Organischen mit dem übrigen Sein zusammen (460); das Korrespondieren des Denkens und Seins ist vermittelt durch die reale Beziehung, in welcher die Totalität des Seins mit unserer Organisation steht (54). Sein und Denken sind beide geteilt, aber nicht in übereinstimmender Weise; darin liegt der Grund der relativen Nichtübereinstimmung beider, wie in der Einheit des Wesens auf jeder Seite der Grund ihrer relativen Übereinstimmung (55). Wahr ist ein einzelnes Wissen, insofern es zu dem Teile des Seins, den es zum Gegenstand hat, dasselbe Verhältnis hat, welches im allgemeinen zwischen Wissen und Sein stattfindet (6).

Das äussere, ausser uns gegebene (transcendente) Sein ist ein (für alle Denkenden und Wahrnehmenden) Gemeinsames und zusammengenommen mit dem menschlichen Sein (d. h. der Gesamtheit der Menschen) eine gemeinsame Welt, die Einheit von denkendem und nicht denkendem Sein (490—492). Dieses sie alle affizierende Sein, oder die für alle identische Aussenwelt schliesst ein System der gegenseitigen ursächlichen Einwirkung der Dinge aufeinander ein (123, 125—126). Dieses System der allgemeinen Wechselwirkung oder Gemeinschaft entspricht der steten Veränderlichkeit der organischen Funktion, ebenso wie das System der unzeitlichen substantiellen Formen im Sein der Präformation der intellektuellen Funktion entspricht (127—130). Der organischen Funktion ist deshalb das Sein immer nur in seiner Aktivität gegeben (324). —

Die Aktivität, den Wechsel des Seins, das Moment der Thätigkeit und Leidentlichkeit (d. h. Veränderung, Vorgang, Geschehen, Prozess), bezeichnet Schleiermacher sonderbarer Weise mit dem Ausdrucke »Thatsache« (512). So wird das Zeitwort, der ursprüngliche Ausdruck des Prädikats, zum Repräsentanten der kausalen Aktivität und Passivität im Urteilen (323); das Substantivum, der ursprüngliche Ausdruck des grammatischen Subjekts dagegen wird zum Repräsentanten der unzeitlichen substantiellen Seinsformen im Urteilen (200). Das Urteil selbst repräsentiert die thatsächliche Veränderung des Seins und den Wechsel der organischen Eindrücke im Denken, weil die Verknüpfung mit dem Prädikat (Zeitwort) den Subjektbegriff mit in

den Strudel der Veränderung hineinzieht; der Begriff dagegen repräsentiert die unzeitliche, feste, stehende, substantielle Seinsform im Denken (509). So kommt Schleiermacher zu der Annahme, dass Begriff und Urteil sich zu einander verhalten wie intellektuelle und organische Thätigkeit (466) oder wie Ideales und Reales, obschon er daran festhält, dass in beiden beide Thätigkeiten zusammenwirken müssen und nur immer die eine im Übergewicht über die andere ist (122). Das System der Begriffe bildet im Denken das stehende Gerüst, das dem Sein der Gattungen und Arten entspricht; das System der Urteile liefert die lebendige Ausfüllung dazu, die dem System der Aktionen oder der allgemeinen Wechselwirkung oder der Gesamtheit der Thatsachen (Veränderungen) entspricht (325, 509).

Die untere Grenze der Urteilsbildung ist das unpersönliche Erfahrungsurteil, z. B. »da glänzt's« (561), die erste Heraushebung eines Bestimmten aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit der Eindrücke oder aus der chaotischen Materie der Empfindung (116—117, 119). Die obere Grenze ist das absolute Urteil: »alles Sein ist Wechselwirkung«, oder »die Einheit des aufeinander Bezogenseins ist«, oder »die Welt ist« (261, 562). Die untere Grenze des Begriffs ist ebenfalls verworrene Indifferenz (409), die dem Sein mit aufgehobenem Gegensatz, d. h. dem leeren Sein ohne Thun, entspricht (407, 388—389); denn in dem unvollkommenen Begriff ist noch manches in dem Gegenstande Enthaltene nicht aufgenommen (408). Die obere Grenze des Begriffs wäre, objektiv gedacht, nur die höchste Gattung, das allgemeinste Ding, das ens summum universalissimum, dem die allgemeinste Kraft im Sein entspräche (121); der Form nach wäre sie kein Begriff mehr, weil wir keine Mannigfaltigkeit von Merkmalen davon aufstellen können; da sie aber allen Inhalt des Seins umspannte, so entspräche sie dem absoluten Sein. Die untere Begriffsgrenze verhält sich zur oberen wie 0 zu ∞ oder wie Indifferenz zu Zusammenfassung (465). Nur in der Art, wie das Denken zu ihnen kommt, ist die untere und obere Grenze, der Begriff von der unteren und oberen Grenze des Urteils verschieden, sachlich drücken aber beide dasselbe Sein aus, fallen also in Eins zusammen, nämlich in die verworrene Indifferenz einerseits und in das allen Seinsinhalt umspannende absolute (grammatikalische) Subjekt andererseits (99—101, 506). Das absolute

Subjekt ist nicht der leere Gedanke einer Einheit des Seins, sondern der aus der Vielheit entstandene Gedanke einer die Vielheit einschliessenden (synthetischen) Einheit (507—508). Ihm entspricht im Sein einerseits die höchste Kraft oder höchste Gattung als Inbegriff des substantiellen festen Seins, andererseits die allgemeine Wechselwirkung als Gesamtheit der Thatsachen (Veränderungen), welche beide von einander unzertrennlich sind und in ihrer Einheit die Welt ausmachen (115, 99, 506). Wäre das dem Begriff und das dem Urteil zu Grunde liegende Sein nicht dasselbe, dann gäbe es keinen wahrhaften Übergang zwischen Begriff und Urteil (507). —

Alles Erkennen, alles wirkliche Begriffsbilden und Urteilen liegt zwischen der unteren und oberen Grenze (562). Die untere Grenze hat eine reale Bedeutung als Ausgangspunkt des Erkennens beim Erwachen des Bewusstseins; die obere Grenze stellt sich als ein Ziel des Erkenntnisprozesses dar, das schon darum unerreichbar ist, weil es weder Begriff noch Urteil ist, also überhaupt nicht mehr die Formen des bewussten Denkens und Erkennens zeigt. Die obere Grenze ist die Fiktion eines absoluten Wissens, das die Formen des Wissens überwunden hat. In ihm soll nicht nur der Gegensatz von Begriff und Urteil, intellektueller und organischer Thätigkeit, der innerhalb des Idealen liegt, sondern auch der von Begriff und Gegenstand, Urteil und Thatsache erlöschen (93); das Wissen soll, indem es seine eigene Form überschreitet, mit dem Sein, auf das es als Wissen sich bloss bezieht, identisch werden, oder als Ideales mit dem bisher ausser ihm verbliebenen Realen oder als Formales mit dem Transcendenten zusammenfallen (397, 382). Diese Identität des Idealen und Realen, des Denkens und Seins nennt Schleiermacher auch »die Idee des absoluten Seins«, die nur noch dem Inhalt, aber nicht mehr der Form nach ein Begriff oder ein Wissen ist (86—87). Das Zusammenfallen des Wissens und Seins, des Formalen und Transcendenten erklärt Schleiermacher ausdrücklich für die Bedingung, unter der allein die Aufgabe des Erkennens lösbar ist (382), oder für die allem Wissen zu Grunde liegende Voraussetzung (397), oder für den transcendenten Grund des Wissens (86—87). Um zu dieser Einheit des Wissens und Seins eine Brücke zu finden, müht er sich so ab mit der Einheit des Begriffs und Urteils in ihrer oberen Grenze, und nennt auch

wohl schon diese selbst den transcendenten Grund des Wissens, insofern sie nämlich auf jene andere Einheit transcendental bezogen wird, oder sie für das Bewusstsein repräsentiert (101). Die Neigung zur Vermengung beider Gleichsetzungen wurde aber Schleiermacher später doch wieder bedenklich, so dass er die obere Grenze und das Transcendente, das absolute Subjekt in unserm Denken und das Absolute selbst doch wieder auseinanderzuhalten sucht (500, 503, vergl. die Anmerkungen des Herausgebers S. 80, 115—116, 145—146).

Die Fiktion der oberen Grenze des Begriffs und Urteils verliert aber jede Bedeutung, wenn sie nicht die Identität von Wissen und Sein, Begriff und Gegenstand, Formalem (Bewusstseinsimmanentem) und Transcendentem unmittelbar einschliesst; denn eine Ableitung dieser Identität aus der Gleichsetzung von Begriff und Urteil in der oberen Grenze ist von Schleiermacher nicht versucht und ist überhaupt gar nicht möglich. Eine blosse Fiktion kann niemals die Brücke vom Wissen zum transcendenten, realen Sein schlagen; was bloss als Ziel, und noch dazu als unerreichbares, also ewig unwirkliches Ziel der Entwickelung des Wissens hingestellt wird, kann niemals Grund des Wissens sein, der ein reales Prius des Wissens sein müsste. Jede Steigerung des bewussten Denkens muss auch mit einer Verschärfung der Gegensätze des Denkens verbunden gehen, kann aber nicht zu ihrem Erlöschen führen; verschwunden können die Gegensätze nur in einem unbewussten Denken oder in einer unbewussten Intellektualfunktion sein, wie Schleiermacher selbst sie in der dem Wissen vorhergehenden Vernunftthätigkeit dargestellt hat. Wäre das bewusste Wissen zu seiner höchsten Vollendung geführt, so würde es sich zwar seinem Inhalt nach mit dem Inhalt des Seins decken, aber es wäre doch selbst dieser Inhalt im Wissen und Sein trotz aller Gleichheit ein numerisch verschiedener und stellte sich in beiden in verschiedener Form (Bewusstsein und Dasein) dar. Der von Schleiermacher gewählte Weg, um zur Identität des Idealen und Realen zu gelangen, erscheint demnach in jeder Hinsicht ungangbar, und seine Fiktion der oberen Grenze eine völlig verlorene Mühe. Dass die Korrespondenz von Denken und Sein im Wissen nur möglich ist unter der Voraussetzung, dass Denken und Sein im Absoluten in gewissem Sinne identisch sind (330, 332), das kann auch dann bestehen bleiben,

wenn die Identität von Denken und Sein in der fiktiven oberen Grenze des Wissens als ein in sich unhaltbarer und leistungsunfähiger Vermittelungsversuch wieder ausgeschieden wird. —

Schleiermacher unterscheidet Begriff und eigentliches Urteil so, dass ersterer nur das beharrende Sein, die unvergängliche Kraft, die substantielle Form, den Typus der Erscheinung, letzteres aber die Verteilung auf Zeit und Raum und das jeweilige Thun und Leiden des Subjekts darstellt (466). Zu dem Zweck muss er alle begrifflichen Subsumtionsurteile als uneigentliche Urteile beiseite schieben. Der Subjektsbegriff muss die Möglichkeit enthalten, dass das Subjekt hier oder dort sei und dies oder das thun oder leide; das Urteil lehrt, dass das Subjekt wirklich jetzt hier oder dort ist und das oder das thut oder leidet (265—280). Nur durch die organische Thätigkeit kann festgestellt werden, dass gerade jetzt und hier dieses Ding ist und das thut oder leidet; in diesem Sinne bringt das auf die Wahrnehmung gestützte Urteil etwas zu demjenigen, was im Begriff als bloss möglich gesetzt ist, nämlich die Wirklichkeit hinzu (122). In Bezug auf den vollständigen Subjektbegriff giebt es keine synthetischen, sondern nur analytische Urteile; synthetisch kann ein Urteil nur in Bezug auf den unvollständigen, noch in der Bildung begriffenen Subjektbegriff scheinen. Der Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen ist also nicht festzuhalten und ist überhaupt keiner (89, 563). Nur durch Urteilsbildung kann auch die Begriffsbildung fortschreiten.

In seiner Methodologie geht Schleiermacher von dem richtigen Gedanken aus, dass das Wissen weder einseitig aus der intellektuellen, noch einseitig aus der organischen Thätigkeit, sondern nur aus einem Zusammenwirken beider an jedem Punkte entspringen könne. Es giebt also weder ein Wissen, das bloss a priori wäre, noch ein solches, das bloss a posteriori wäre; sondern Wissen findet sich nur da, wo die Vereinigung beider Seiten gegeben ist (467, 502). Einen Standpunkt, der der organischen Thätigkeit die Beteiligung am Wissen abspricht und es bloss auf Begriffs- und Urteilsapriorismus gründen will, nennt Schleiermacher Idealismus (richtiger rationalistischen Apriorismus); die entgegengesetzte Einseitigkeit, welche das Wissen bloss aus der organischen Funktion entwickeln und die Begriffe als leere Formeln und Zeichen beiseite schieben will, nennt er Realismus

(richtiger sensualistischen Nominalismus) (411, 95—97, 467). Er selbst strebt die rechte Mitte zwischen beiden an, aber er verfehlt sie dadurch, dass er doch noch ein doppeltes Wissen, statt eines einfachen annimmt, dass er also nicht die Faktoren des Wissens im einfachen Wissen zu verschmelzen sucht, sondern zwei Arten des Wissens, die jenen unwirklichen Extremen entsprechen, zu koppeln bemüht ist.

In der Begriffsbildung findet er ein Übergewicht der intellektuellen Thätigkeit, in der Urteilsbildung ein solches der organischen (466); dies ist daraus zu erklären, dass er einerseits die fertigen Resultate der intellektuellen Thätigkeit, die bewussten Begriffe irrtümlicher Weise der intellektuellen Thätigkeit näher stehend glaubt, als die Urteilsbildung, mit welcher die Begriffsbildung gleichen Schrittes fortschreitet, und dass er andererseits in der raumzeitlichen Bestimmtheit der Urteile die Mitwirkung der intellektuellen Thätigkeit verkennt. So kommt er dazu, das spekulative Wissen als ein überwiegend begriffliches und apriorisches, das empirische und geschichtliche als ein überwiegend auf Urteil beruhendes und aposteriorisches zu betrachten, und in beiden ein Gemenge von Wahrheit und Irrtum zu sehen (26—30, 130—131, 467). Eine völlige Durchdringung beider scheint ihm nur in der Totalität, im einzelnen aber nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andere oder eine fortlaufende wissenschaftliche Kritik möglich (142—144).

Das begriffliche Erkennen nennt er auch Deduktion, das urteilende Induktion. Unter Deduktion versteht er, was man sonst Begriffseinteilung (Division) nennt, nämlich eine formelhafte Ableitung von Artbegriffen aus einem Gattungsbegriff am Leitfaden begrifflicher Gegensätze und Unterschiede, die im Gattungsbegriff gebunden sind und in den Artbegriffen auseinandertreten. Unter Induktion versteht er dagegen das, was man sonst Abstraktion nennt, d. h. die Herausziehung allgemeiner Bilder oder Schemata aus den Wahrnehmungen. So führt die Deduktion (Division) zur Formel (Definition) des Artbegriffs, die Induktion (Abstraktion) nur zu seinem Schema (ins allgemeine abgeblasstem Bilde). Das Ideal der Erkenntnis ist die vollständige Durchdringung von Formel und Schema (Difinition und Bild), deren erstere das Wesen, letzteres die Erscheinung des Begriffes giebt. Die Formel wird im Absteigen immer komplizierter, das Schema

im Aufsteigen immer schematischer und abstrakter. Die annähernde Deckung von Formel und Schema ist deshalb nur in der Mitte zu finden, und darum muss die Deduktion von der Mitte anfangen, die ihr von der Induktion geliefert wird (201—202, 238—254). Sehr charakteristisch für den Entwickelungsgang des Schleiermacherschen Denkens ist es dabei, dass er die Induktion erst als eine untere Vorstufe des reinen Denkens gelten lässt, die noch in das Gebiet der gemeinen Erkenntnis gehört und nicht als stetige Entwickelung von Anfang bis zu Ende fortgehen kann (220—222, 551), die Deduktion (Division) aber für eine besondere begriffliche Art der Erkenntnis hält, obwohl sie eingestandener Massen die Ergebnisse der Induktion zum Ausgangspunkt nehmen (250—251), überall auf die Induktion hinsehen und zurückgehen muss (234, 240), und schliesslich doch nichts weiter kann, als den von der Induktion bereits zurückgelegten Weg noch einmal in umgekehrter Richtung durchlaufen. Hier steckt eben noch ein Rest des alten aprioristischen Vorurteils, als ob man durch formale Operationen mit reinen Begriffen zu irgend welcher realen Erkenntnis gelangen könnte, und hernach nur nötig hätte, das so Erdachte mit den Ergebnissen der empirischen Erkenntnis zu vergleichen und in Einklang zu setzen. Schleiermacher hat immer noch zwei relativ selbständige Wissensarten oder Erkenntnismethoden im Sinne, die verschiedenen, aber auch gleichen Inhalt haben können, und nur insoweit zu verbürgtem Wissen führen, als sie gleichhaltig sind und einander bestätigen. In der That giebt es aber nur einen einzigen Erkenntnisweg, der nur da einen Fortschritt zeigt, wo beide Thätigkeiten, die in ihrer Einseitigkeit noch gar keine Erkenntnis sind, zur Entstehung von Erkenntnis zusammenwirken (392—393, 396). —

So wäre Schleiermachers Erkenntnistheorie umrissen. Das Ideale, das Reich des Geistes, ist aber nicht im Erkennen erschöpft, sondern umfasst auch Wollen und Gefühl. Vom Gefühl steht es für Schleiermacher fest, dass es die relative Identität von Denken und Wollen ist, und dass die im Denken und Wollen nur vorausgesetzte (supponierte) Einheit des Idealen und Realen in ihm wirklich vollzogen ist (151, 152). Denken und Wollen sind noch im Gegensatze stehende Funktionen (428); das Gefühl vermittelt nicht nur den Übergang zwischen ihnen, sondern läuft auch als beständiger Begleiter neben ihnen her (429). Jedes

Wollen ist nach Massgabe seiner Klarheit in einem Denken, nämlich in einem Zweckbegriff gegründet, und jedes Denken ist als Produktivität auch Wollen; darum muss ihr transcendenter Grund ein einheitlicher sein (427—428). Als gegensätzliche Funktionen müssen sie innerhalb der Sphäre des Geistigen den Grundgegensatz des Realen und Idealen, wenigstens im Übergewicht der einen Seite, darstellen, den ihre Einheit, das Gefühl, zum Gleichgewicht gebunden enthält. Aber Schleiermacher sagt nicht, welches von ihnen dem Idealen und welches dem Realen entspricht. Nach heutiger Auffassung könnte man geneigt sein, im Wollen das Reale, im Denken das Ideale zu sehen; aber das würde nicht Schleiermachers Meinung entsprechen. Das Wollen ist zwar nach ihm ein Glied des gesamten Seins, sowohl als Kraft wie als Thatsache, aber nicht in anderem Sinne, wie dies auch vom Denken gilt (517—519). Das Wollen ist bloss das Denken in seiner höchsten Wirksamkeit oder Aktivität und so in seinem schärfsten Gegensatz zu dem nichtdenkenden passiven Sein (429); es bildet also den Gipfel des Idealen, wenn das Urbild des Realen in dem letzteren zu suchen ist. Die Kraft wird ja gleichfalls von Schleiermacher auf die Seite des Idealen gestellt, und ihr Gegensatz, die Thatsache (Veränderung), haftet dem Denken ebensogut wie dem Wollen an. Das Wollen versteht Schleiermacher noch ebenso wie Kant, Fichte, Schelling in seiner ersten Periode und Hegel als praktische Vernunft oder ethische Zwecksetzung. Im Ethischen ist aber die Vernunft (das Ideale) das Ursprüngliche, und der Gegenstand (das Reale) bildet sich erst aus ihr heraus; im Physischen dagegen ist das Objektive (Reale) das Ursprüngliche und die Vernunft (das Ideale) bildet sich (als bewusste) erst aus ihm heraus (327). Daraus kann man entnehmen, dass bei Schleiermacher in dem Gegensatz von Wollen und Denken das Wollen (als vernünftige ethische Zweckthätigkeit) das ideale, das Denken aber (als bewusste präsentative Rekonstruktion des realen Seins) das reale Glied darstellt. Das Wollen entspricht der intellektuellen, das Denken der organischen Funktion in dem erkenntnistheoretischen Gegensatze; denn Wollen und intellektuelle Funktion formieren die vorgefundenen äusseren oder inneren Daten nach idealen Normen, Denken und organische Funktion dagegen spiegeln das reale Sein in der idealen Sphäre beziehungsweise im Denken wider, und

zwar um so treuer, je weniger sie das Urbild im Abbilde verändern. —

Wir kommen nun zu der Seite des Realen, das als Objektives oder Reich der Natur dem Idealen, Subjektiven, oder Reiche des Geistes gegenübersteht und das für unser Bewusstsein transcendente Sein umfasst, auf welches wir all unser Denken (transcendental) beziehen. Unser Denken hätte kein reales Objekt, durch Beziehung auf welches und durch Übereinstimmung mit welchem es zum Wissen werden könnte, wenn das Absolute sich nicht in zwei entgegengesetzte, parallel laufende und auf einander bezogene Arten, Formen oder Modi des Seins dirimierte (77). Wie alle Gegensätzlichkeit nur eine relative ist, so auch die beider Modi (335); das Ideale lässt den Begriff, das Reale das Objekt heraustreten, oder im Übergewicht erscheinen, während die Verabsolutierung des Gegensatzes zu reiner Materie und reinem (bewussten) Geist beide Glieder mythisch machen würde (333).

Das Reale oder die Natur zerfällt selbst wieder in den relativen Gegensatz des Realen und Idealen. Dasjenige an ihr, was der organischen Funktion im Denken entspricht, ist das relativ Reale, dasjenige, was der intellektuellen entspricht, das relativ Ideale am Realen. Ersteres ist dasjenige, was dem Bilde der Wahrnehmung zu Grunde liegt, als stetig Gegebenes (träg beharrende Materie), letzteres das, was dem Begriff zu Grunde liegt als lebende Entgegensetzung (Divisionstendenz) (397). Der beharrende Stoff ist aber auch zugleich wieder dasjenige, woran die Gestaltungskraft des Begriffs sich offenbart und was durch diese in den Prozess der Veränderung hineingezogen wird; andererseits ist die Division der Begriffe nach Gegensätzen eine begrenzte, die sich in einem festen System substantieller Formen vollzieht und zu konstanten Typen führt, d. h. zu Formen, die sich im Wechsel des Stoffes erhalten (511). Den Begriffen im Denken entsprechen im realen Sein die festen, substantiellen Formen, die sich nach Gegensätzen gliedern und reproduzieren, den Urteilen das System der Ursachen und Wirkungen oder die Gesamtheit der Thatsachen (Veränderungen) (120, 412, 509). Die ersteren sind die Gattungen; die letztere ist das Sein der Aktionen, welches mit dem Sein der Gattungen zusammen die Totalität des Seins ausmacht (321, 325). Erstere sind als das für sich Gesetzte die Substanz, letztere als das gemeinschaftlich (im

commercium) Gesetzte das Gebiet der Wechselwirkung, erstere das der Selbstentwickelung oder Freiheit, letztere das der Notwendigkeit (514). Erstere sind die Kräfte, letztere die Kausalverhältnisse oder Kausalitätssysteme, welche auf die Kräfte zurückweisen, die in ihnen sich auswirken (135). Erstere entsprechen dem festen Sein der Eleaten, letztere dem Heraklitischen Fliessen des Alls (129—130). —

Schleiermacher huldigt einem Begriffsrealismus oder einer Ideenlehre in dem Sinne, dass das dem Begriff entsprechende Sein ebenso wie der Begriff im Denken nach Allgemeinem und Besonderem gegliedert ist (111), dass das Allgemeine, die Gattungen, zwar kein Sein ausser dem Besonderen, sondern nur in und mit diesem hat, dass aber das Besondere, die Arten und Einzeldinge, doch sein Sein nur durch das Sein des in ihm wesenden Allgemeinen hat (320—321). Die Teilung nach Gegensätzen, die wir im Denken als Begriffsdivision kennen, vollzieht sich auch im Sein (411—412), aber hier als Verhältnis von Kraft und Erscheinung (111—112, 414, 471). Jede niedere substantielle Form ist die Erscheinung einer höheren, die sich zu ihr als die sie produzierende Kraft verhält; sie selbst ist aber wieder die Kraft, die die unter ihr befassten substantiellen Formen als ihre Erscheinungen hervorbringt (113, 415). Erscheinung ist bereits doppelsinnig; einerseits ist sie feste Form des Seins, Species einer Kraftgattung oder niederer Begriff, andererseits beständig sich verändernde Mannigfaltigkeit der Kraftäusserungen oder Thatsachen, also Korrelat des Urteils (510). Die Erscheinung schillert also bei Schleiermacher zwischen Kraftäusserung in Bezug auf die höhere, und Kraft in Bezug auf die niedere substantielle Form, und schlägt in dieser Zweideutigkeit die Brücke zwischen der substantiellen Form und der Summe kausaler Veränderungen. Auf allen Mittelstufen ist festes Sein und Aktion, Substanz und Kausalität vertauschbar, je nachdem man die betreffende Stufe als erzeugende Kraft der niederen Stufen, oder als Erscheinung der höheren Stufe ansieht (199, 326). Ganz dem Begriff als höchster allgemeinster Gattung ohne Urteilsbeimischung oder dem absoluten Subjekt entspricht demnach nur die höchste, allgemeinste, alles aus sich hervorbringende, weltbildende Kraft, deren Erscheinungen die Ideen sind, die selbst in keinem Sinne Erscheinung sind, ganz dem Urteil nur die Wechselwirkung des

Einzelnen, die bloss noch Erscheinung, aber nicht mehr allgemeine erzeugende Kraft für etwas noch unter ihr Stehendes ist (155, 121, 512).

Wenn sich auf der Seite der substantiellen Formen der relative Gegensatz des Idealen und Realen in Kraft und Erscheinung wiederholt, so auf der Seite der Veränderung in Zeit und Raum (398). Die allgemeine Wechselwirkung oder die Gemeinschaftlichkeit (commercium) alles Seins ist die in einander aufgehende Raum- und Zeit-Erfüllung (468, 463); Raum- und Zeit-Erfüllung ist auch der bei der Erhaltung der substantiellen Formen wechselnde Stoff (511). Die Raumerfüllung entspricht dem Sein, dem Realen, der organischen Funktion, dem Bilde, die Zeiterfüllung dem Denken, dem Idealen, der intellektuellen Funktion, dem Begriff (398).*) Raum und Zeit sind nicht bloss die Formen, oder die Art und Weise zu sein, für unsere Sinnlichkeit und unsere Vorstellungen, sondern auch für die allgemeinen Dinge, nämlich für die Verbreitungsart der lebendigen Kräfte auf der Erde, für ihr Wirkungsmass und ihre Funktionsverhältnisse. Alles, was Quantum ist oder an quantitativen Verhältnissen teil hat, steht unter den Bedingungen von Raum und Zeit; das trifft aber nicht bloss für das Einzelne und Besondere, sondern auch für das Allgemeinste zu (335). Raum und Zeit sind eben die Formen, in denen alle Veränderung, d. h. alle Kausalität sich vollzieht. Hiermit sagt Schleiermacher sich ausdrücklich von der transcendentalen Ästhetik der Kantschen Vernunftkritik los, deren Ansehen damals noch fast unerschütterlich feststand. Er zieht damit die Konsequenzen seines transcendentalen Realismus ebenso nach Seiten der Anschauungsformen, wie nach Seiten der Denkformen, leider aber ohne diesen erkenntnistheoretischen Fragen eine eingehendere Erörterung und Begründung zu widmen.

Leeren Raum giebt es nicht; auch wenn er nicht mit Materie erfüllt ist, ist er mit Aktion erfüllt. Zwei Agentia sind sich unmittelbar gegenwärtig; die Aktion vernichtet den Raum (actio in distans) (336). Diese Andeutungen zeigen, dass Schleiermacher auf eine dynamische Raumtheorie abzielte, wobei ihn nur einerseits die blosse Idealität seines Kraftbegriffs und andererseits der Begriff der unbestimmten chaotischen Materie behindert hätte.

---

*) Auf S. 462 ist das Verhältnis umgekehrt angegeben, offenbar nur aus Versehen.

Zwar weiss Schleiermacher ganz genau, dass die Materie in diesem Sinne eine ganz leere, verworrene Vorstellung, ein leerer Gedanke, nur Abstraktion vom substantiellen Sein, das Nichts, die Negation von allem ist (121—122, 138, 141); er weiss, dass sie nur die Totalität unserer organischen Funktionen ist, abstrahiert von allem, was durch die intellektuelle Funktion entsteht (121), also ein blosses Produkt unserer rezeptiven Sinnlichkeit unter Ausschluss des Verstandes, ein subjektiver Gedanke ohne entsprechendes Sein, also reell genommen Nichts ist. Das Sein als höchste Kraft ist eine dem wirklichen Denken zu Grunde liegende Voraussetzung, und als solche gilt auch die unbestimmte Materie (516); aber die erstere muss gemacht werden, die letztere braucht es nicht (121—122).

Trotz alle dem hält Schleiermacher diesen scholastischen Unbegriff, der zu keiner Erklärung das mindeste beitragen kann und sich als Trug und Wahngespenst entlarvt, als untere Grenze der Begriffs- und Urteilsbildung und als vorhergehende Bedingung für das Einzeldasein und bestimmte Urteil fest (117, 141). Ja sogar, was noch schlimmer ist, dieser scholastische Unbegriff fährt fort, für ihn das typische Urbild des Realen zu sein, das in allen seinen Entscheidungen dafür massgebend ist, welches von zwei Gegensatzgliedern er als das reale bestimmt. Nur darum rückt in der Natur die Kraft, im Geiste das Wollen auf die äusserste Seite des Idealen, weil sie der chaotischen Materie möglichst fern und entgegengesetzt scheinen; dass aber gerade in ihnen das Realprincip zu suchen sein könnte, kommt Schleiermacher nicht in den Sinn. Damit hat er sich aber den wahren Gegensatz zum Idealen verschüttet, und der Fehler wird dadurch nicht gebessert, sondern verschlimmert, dass er in der Natur zu einem scholastischen Begriffsrealismus hinneigt, der das Gegenstück zu seinem »begrifflichen Wissen« bildet. —

Das Ideale, der Begriff nimmt in der Natur nach unten hin ab, verschwindet aber nie ganz; was uns als tot erscheint, kann so nicht für sich gedacht werden, sondern muss nur in eine höhere Sphäre aufgenommen, als Glied eines grösseren Zusammenhanges aufgefasst werden, um in dieser Beziehung als Moment einer Einheit von Idealem und Realem begriffen zu werden (334). So ist auch das Reale oder die Natur ganz von der relativen Identität des Realen und Idealen durchdrungen,

wie dies auf der anderen Seite auch das Ideale, oder der Geist ist. Das ganze Sein ausser uns, als Wissen von der organischen Seite her gesetzt, müsste die ganze Vernunft abspiegeln, wie das ganze Wissen auch das ganze Sein in sich hätte; beide lassen sich einander substituieren, müssen also gleich sein (78). Die Gesamtheit der Dinge und die der Begriffsanfänge (formierenden Intellektualfunktionen) entsprechen einander, zwar nicht als Aggregate, wohl aber als Totalitäten (497—498). In der Gesamtheit des Realen ist auch das denkende Sein, die Gesamtheit der denkenden Individuen samt ihrem Bewusstseinsinhalt mit enthalten; in der Gesamtheit des Idealen ist alles Denken sowohl als denkendes Sein wie als (repräsentativ) gedachtes Sein gesetzt, also die Identität beider unmittelbar gegeben (461). Dass diese Identität auch auf der Seite des Realen gegeben ist, nur nicht unmittelbar für das Bewusstsein, folgt sowohl aus der übereinstimmenden Gliederung der substantiellen Formen und Begriffe, als auch aus der Aufnahmefähigkeit des äusseren Seins für das ideale Gepräge des vernünftig-sittlichen Wollens (150).

Fassen wir Reales und Ideales, Natur und Geist, Sein und Denken (in dem weiteren, das Wollen mit umspannenden Sinne) zusammen, so haben wir die Welt, d. h. das Ineinander von Natur und Geist (526) oder das Gleichgewicht von Realem und Idealem, oder die synthetische, die Gesamtheit der Gegensätze einschliessende Einheit beider (162, 433). Als diese letzte synthetische Einheit des Idealen und Realen ist die Idee der Welt der terminus ad quem, auf den unser ganzes Wissen abzielt und dem es sich annähert (434, 164). Von Seiten der Natur ist die Welt zu definieren als die Identifikation von absoluter Krafteinheit und absoluter Erscheinungsfülle, von Seiten des Geistes als die Identität des absoluten Subjekts und der absoluten Gemeinschaftlichkeit (Wechselwirkung) (431, 476). Beides sind aber einseitige Definitionen, die in eine zusammengezogen werden müssen. —

Der Prozess muss aber nicht nur einen terminus ad quem, sondern auch einen terminus a quo haben; wenn die Gegensätze in dem Gleichgewicht einer synthetischen, sie einschliessenden Einheit münden, so müssen sie doch aus einer ursprünglichen indifferenten, sie ausschliessenden Einheit hervorgehen (434, 164). Wenn die Korrespondenz von Denken und Sein im Wissen nur

aus ihrer ursprünglichen Identität im Absoluten ableitbar ist (330, 332), so ist es nicht minder die Korrespondenz der vernünftigen Formen und des realen Geschehens im Sein. Diese ursprüngliche Einheit muss als Grund des sowohl der Natur als auch dem Geiste einwohnenden Gesetzes aufgefasst werden, d. h. als Grund dessen, was zusammengefasst eben die Idee der Welt ausmacht (526). Die passendsten Namen für diese ursprüngliche Identität sind Gottheit, unbedingtes Sein, höchstes Wesen, Absolutes, τὸ ὄντως ὄν (416, 534). Gott und Welt gehören zusammen; sie dürfen weder identifiziert werden, da sie sich als gegensatzlose ursprüngliche Einheit und gegensatzvolle synthetische Einheit begrifflich unterscheiden, noch dürfen sie gänzlich getrennt, auseinandergerissen und gegen einander isoliert werden (167—168, 432—434). Denn die ursprüngliche Einheit ohne die aus ihr ausfliessenden Gegensätze, Gott ohne die Welt, wäre gleich Nichts (416), ein leeres Phantasma (162); die synthetische Einheit der Gegensätze ohne den ihr immanenten Wesensgrund, aus dem die Gegensätze erst ausfliessen, wäre unmöglich. Gott nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott (167, 476, 432); beide sind Korrelate (162).

Schleiermacher darf hiernach wohl sagen, dass das Absolute die reine Identität von Sein und Thun (Denken im weiteren Sinne), Gegenstand und Begriff sei (326); nur ist dabei festzuhalten, dass »reine Identität« hierbei als das Jenseits aller Gegensätze (434) oder als die den Gegensatz ausschliessende Indifferenz zu verstehen ist (433). Jede Bestimmung, die wir dem Absoluten beilegen wollen, ist ihm unangemessen, wenn sie etwas von dem Gegensatze wieder in dasselbe hineinträgt, jenseits dessen es erst gesucht werden darf. Es darf weder als Natur oder Materie, noch als bewusster Geist, weder als weltbildende Kraft oder natura naturans, noch als νοῦς (473), weder als naturgesetzmässige Weltordnung, noch als Sittengesetz (160, 426—428, 519—525, 474), weder als kausale Notwendigkeit, noch als Freiheit des sich aus sich selbst Entwickelns, weder als Schicksal, noch als Vorsehung (420—422, 136) aufgefasst werden, weil alle diese Bestimmungen schon dem Gegensatze von Natur und (bewusstem) Geist angehören, der von Gott fern gehalten werden muss. —

Das Absolute ist, als das die Gegensätze aus sich Entwickelnde, immer Leben, aber weil zeitlos, geht es nicht in sie

über. Das religiöse Interesse geht dahin, Gott nicht bloss als Lebensquell, sondern auch als das Leben selbst zu fassen (531). Dadurch lässt es sich verleiten, Gott als persönliches Einzelwesen zu setzen, weil es von der Erfahrung seines Selbstbewusstseins ausgeht und die bestimmte Form des Lebens, in welcher das Selbstbewusstsein ist, von derjenigen, in welcher es nicht ist, nicht scheidet (532—533, 529). Die spekulative Richtung nimmt diese Scheidung vor und setzt den transcendenten Grund alles Geschehens als einen (ob zwar ohne Selbstbewusstsein) lebendigen, so dass dem religiösen Bedürfnis genug gethan ist (530). Gott als persönliches Einzelwesen zu fassen, ist inadäquat, unangemessen, anthropoid (529, 525—526); die höchste Lebenseinheit des Absoluten kann nie als eine persönliche gesetzt werden (155). Gott als bewusstes absolutes Ich denken, heisst, ihn wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hineinwerfen (158). Der Spiritualismus, der das Absolute als bewusstes Ich fasst, bleibt ebenso in einer Seite des Gegensatzes stecken, wie der Materialismus, der es als Materie fasst (331). Am wenigsten aber kann das Absolute als synthetische Einheit von beiden Seiten des Gegensatzes aufgefasst werden; denn in formeller Hinsicht käme man damit doch nicht zu der ursprünglichen gegensatzlosen Einheit, und in sachlicher Hinsicht geriete man damit in den Widerspruch, die Vereinigung von Bewusstlosigkeit und Bewusstsein vollziehen zu sollen, was eben nicht geht (136).

Das Leben des Absoluten kann schon darum nicht als ein bewusstes oder selbstbewusstes angenommen werden, weil das Selbstbewusstsein nur das Bewusstsein von dem Einssein der beiden Thätigkeiten ist (414), weil die intellektuelle Thätigkeit allein ohne die organische nicht zum Selbstbewusstsein führen kann (529), und weil in Gott jedenfalls die organische, rezeptive, sinnliche Thätigkeit fehlt (60). Als jenseits aller Gegensätze stehend und alle von sich ausschliessend, muss Gott nicht bloss den des Geistes und der Natur, sondern auch den des Denkens und Seins von sich ausschliessen. Er muss ebenso übergeistig wie übernatürlich, ebenso unvordenklich wie überseiend genannt werden. Diese Folgerung liegt unmittelbar in den Schleiermacherschen Prämissen enthalten, wenn sie auch nicht in diesen Worten von ihm formuliert wird. Sein Absolutes ist die absolute Substanz mit Ausschluss ihrer Attribute, das *Ἕν* Plotins,

oder das zweiheitlos Eine der Vedantalehre. Denn sobald man die absolute Substanz mit ihren Attributen zusammendenkt, schliesst man schon den attributiven Gegensatz in sie ein, den Schleiermacher von ihr fernhalten will.

Die absolute Substanz wird erst zu etwas Lebendigem, wenn man sie mit Einschluss des abttributiven Gegensatzes, als ein Vieleiniges auffasst, das vermittelst seiner Attribute funktioniert und in den Prozess eingeht. Sie bleibt dagegen ein selbst unlebendiger, unwandelbar starrer Lebensquell, wenn sie als gegensatzlos Eines in ewiger Sichselbstgleichheit hinter der Funktion stehen bleibt, ohne in den zeitlichen Prozess mit einzugehen. Während Spinoza den Tadel Schleiermachers wegen eines unlebendig starren Absoluten nicht verdient, zieht gerade Schleiermacher sich denselben durch seine Abweichung von Spinoza und seinen Rückgang auf Plotin und die Vedantalehre zu. Indessen selbst wenn Schleiermacher mit der Behauptung recht hätte, dass sein gegensatzloses Absolutes nicht bloss Lebensquell, sondern selbst Leben wäre, so hätte er doch noch unrecht in der Behauptung, dass ein bloss lebendiges Absolutes dem religiösen Bedürfnis als Objekt des religiösen Verhältnisses genügen könne.

Das religiöse Bewusstsein verlangt von seinem Gott weit mehr als Leben; denn das hat auch die Pflanze und das Tier. Es verlangt ein nicht bloss natürliches, untermenschliches, sondern ein geistiges übermenschliches Leben für seinen Gott, und darum kann ihm nur die absolute Geistigkeit seines Gottes Genüge thun. Das Leben kennt der Mensch auch in einer nicht selbstbewussten und nicht persönlichen Form, aber die Geistigkeit kennt er zunächst nur in dieser Form, und darum verlangt das religiöse Bewusstsein zunächst nach einem selbstbewussten und persönlichen Gott, aus Furcht, bei einem unbewussten und unpersönlichen Absoluten die Geistigkeit einzubüssen und in eine untermenschliche Stufe des Lebens hinabzugleiten. Schleiermacher hat wohl einen Anlauf dazu genommen, die übermenschliche absolute Geistigkeit als unbewusste, überindividuelle Vernunft aufzuzeigen; aber indem er Gott von jedem Gegensatz freihalten will, muss er ihn auch von der unbewussten Vernunft freihalten, die auch nur als Idealprincip das andere Gegensatzglied zu dem Realprincip bildet. —

Schleiermacher giebt zu, dass er aus der von ihm voraus-

gesetzten absoluten Indifferenz der Gegensätze das im Wissen dargestellte Sein nicht ableiten könne (79); damit ist aber der Erklärungswert der ganzen Hypothese in Frage gestellt. Er geht noch weiter und behauptet, dass wir sie weder denken, noch wahrnehmen, am wenigsten also anschauen können, dass alle Bilder für sie nur poetische Bedeutung haben, alle Begriffe nur negative Bestimmungen enthalten, dass wir sie also überhaupt nicht in Gedanken fassen können (78—79). Wir können das Absolute nicht im wirklichen Denken vollziehen, weil die Vorstellung desselben weder ins empirische, noch ins spekulative Wissen eingeht; wir müssten hierzu die Durchdringung beider Formen haben und mit ihr die Totalität des Seins erfassen können (144—145). Durch keinen unendlichen Prozess könnten wir ihr näher kommen, weil das Vielheitlose nur uno actu zu erschauen ist, und weil wir nur organisch (rezeptiv sinnlich) erkennen können, während sie organisch nicht zu erfassen ist (163). Einen Begriff von Gott kann es nur geben in der Identität mit dem Gegenstande, also nur insofern wir Gott sind, oder ihn in uns haben; nun haben wir ihn zwar nach Seiten der Vernunft, aber nicht nach Seiten der organischen Funktion in uns, da es unmöglich ist, dass es eine auf Gott an sich sich beziehende organische Funktion gebe (328, 158). So sind alle Bezeichnungen für die gegensatzlose Einheit nur Schemata, die, sobald sie lebendig werden sollen, wieder in das Gebiet des Gegensatzes und des Endlichen hineinfallen (156—158). Nur das Gefühl als Einheit von Denken und Wollen hat den transcendenten Grund wirklich, aber selbst als religiöses Gefühl besitzt es Gott niemals rein und isoliert für sich, sondern immer nur in und an einem Anderen, Endlichen. Das religiöse Bewusstsein hat auch gar nicht das Bestreben, Gott zu isolieren; tritt das spekulative Denken in dieses Bestreben ein, so gerät es in ein leeres, bewusstloses Brüten, eine Mystik, die ihren Gegenstand einbüsst (151—153, 428—431).

Es ist klar, dass die Unerkennbarkeit Gottes bei Schleiermacher lediglich dadurch herbeigeführt ist, dass Gott als das vielheitlos und gegensatzlos Eine bestimmt ist. Denn bei einem so völlig leeren Begriff muss einem natürlich das Denken ausgehen; es bleibt einem dabei ebensowenig zu denken übrig, wie man etwas daraus ableiten oder erklären kann. Schleiermacher

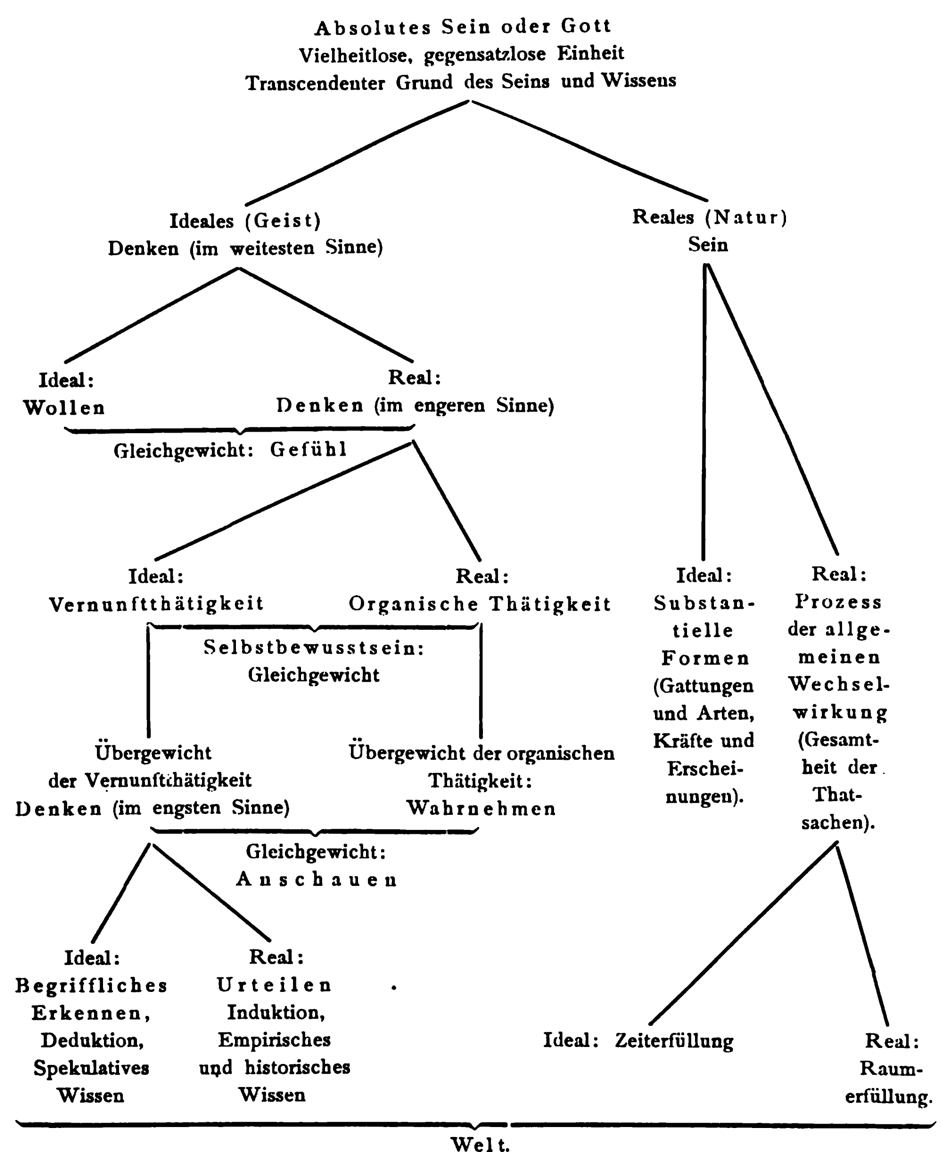
hat darin ganz recht, dass diejenigen Gegensätze, welche der Sphäre der Erscheinungswelt angehören und erst als Ergebnisse aus dem Weltprozess hervorgehen, von Gott ferngehalten werden müssen, also vor allem der Gegensatz von natürlichem Dasein und bewusstem Insichsein, Natur und Geist. Aber er verkennt, dass die ursprüngliche Einheit nur dann als Voraussetzung oder Hypothese einen Wert zur Erklärung des Weltprozesses hat, wenn sie, als vieleinige, Gegensätze anderer Art einschliesst, attributive essentielle Gegensätze, die als gegensätzliche Principien für die spätere Entfaltung der innerweltlichen Erscheinungsgegensätze wenigstens die Möglichkeit in sich tragen. Zu einem Idealprincip in diesem Sinne hat Schleiermacher mit der unbewussten Vernunft einen Anlauf genommen; aber er kam nicht zur Synthese desselben mit einem entsprechenden Realprincip im Absoluten, weil er das Realprincip in einer ganz verkehrten Richtung (im Stoffe) suchte und das hier zu Findende schlechterdings nicht in Gott hineinprojizieren konnte.

Was Schleiermacher ebenso wie Hegel fehlt, ist der Fortgang zu Schellings zweiter Periode. Beide bleiben bei den Ergebnissen von Schellings erster Periode stehen. Hegel setzt das Idealprincip an Stelle der Identität des Idealen und Realen; Schleiermacher sucht die Identität als ein dem Idealprincip übergeordnetes Princip festzuhalten, gerät aber in Ermangelung eines in Gott erträglichen Realprincips in die leere Identität einer gegensatzlosen Indifferenz, die ebenso unerkennbar, wie praktisch wertlos ist. Die Hilfe in dieser Not konnte nur von einem Philosophen kommen, der es sich zur Lebensaufgabe machte, zunächst einmal das Realprincip, mit dessen Auffindung Schelling in seine zweite Periode eingetreten war, ebenso einseitig durchzuarbeiten, wie Hegel das Idealprincip Schellings durchgearbeitet hatte, und es ebenso an Stelle der synthetischen Einheit zu setzen, wie Hegel das Idealprincip an Stelle der synthetischen Einheit gesetzt hatte.*)

Die Hauptergebnisse der Schleiermacherschen Philosophie lassen sich in nachstehender tabellarischen Übersicht veranschaulichen.

---

*) Vergl. »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, 156—169, 398, 420—421, 474—475, 513—515, 540—542, 559.


Absolutes Sein oder Gott
Vielheitlose, gegensatzlose Einheit
Transcendenter Grund des Seins und Wissens
Ideales (Geist)
Denken (im weitesten Sinne)
Reales (Natur)
Sein
Ideal:
Wollen
Real:
Denken (im engeren Sinne)
Gleichgewicht: Gefühl
Ideal:
Vernunftthätigkeit
Real:
Organische Thätigkeit
Selbstbewusstsein:
Gleichgewicht
Übergewicht
der Vernunftthätigkeit
Denken (im engsten Sinne)
Übergewicht der organischen
Thätigkeit:
Wahrnehmen
Gleichgewicht:
Anschauen
Ideal:
Begriffliches
Erkennen,
Deduktion,
Spekulatives
Wissen
Real:
Urteilen
Induktion,
Empirisches
und historisches
Wissen
Ideal:
Substan-
tielle
Formen
(Gattungen
und Arten,
Kräfte und
Erschei-
nungen).
Real:
Prozess
der allge-
meinen
Wechsel-
wirkung
(Gesamt-
heit der
That-
sachen).
Ideal: Zeiterfüllung
Real:
Raum-
erfüllung.
Welt.
Synthetische Einheit.

4. Schopenhauer (1788—1860).

Den ontologischen Monismus, nach welchem das innere Wesen in allen Dingen schlechthin eines und dasselbe ist, entlehnt Schopenhauer von der Vedantalehre, den Eleaten, Skotus Erigena, Giordano Bruno, Spinoza und Schelling; aber was dieses Eine sei, nämlich Wille, das hat er zum ersten Mal als alleiniges metaphysisches Princip hingestellt und systematisch ausgeführt, wenn sich auch in Andeutungen dafür eine Menge Vorgänger finden (Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl., II, 736; Parerga, 2. Aufl., I, 144—146). Die Begründung, warum das Wesen in allen Dingen eines ist, schöpft er aus Kants transcendentalem Idealismus, der dem Ding an sich Raum, Zeit und Kategorien, also auch die Vielheit, abspricht. Wenn Fichte sich um des ethischen Idealismus willen, Schelling um des metaphysischen Idealismus willen an den erkenntnistheoretischen Idealismus Kants angeklammert hatte, so thut Schopenhauer es lediglich um des Monismus willen, weil er nur hierdurch die Einheit des Weltwesens trotz des Scheines seiner individuellen Zersplitterung sicher beweisen zu können glaubt. Darum ist es unrichtig, ihn als Individualisten zu betrachten; er schöpft zwar aus der individuellen inneren Erfahrung den Fingerzeig für das, was das Weltwesen ist, aber sein ganzes Interesse geht dahin, die Einheit desselben zu sichern. —

Schopenhauer will das Ergebnis Berkeleys erneuern, dass alle Objekte nur Vorstellungen seien (Welt etc., II, 13—14). Locke hatte die sekundären Qualitäten der Objekte als bloss subjektiv nachgewiesen; dass aber auch die primären bloss subjektiv sind, hat erst Kant in seiner transcendentalen Ästhetik streng bewiesen. Von Kant übernimmt er ferner die dynamische Auffassung der Materie, die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, empirischem und intelligiblem Charakter, die transcendentale Freiheit, das Nichterforderlichsein von (bewusster) Intelligenz und Absicht für die zweckmässige Einrichtung der Naturerscheinungen, das interesselose Wohlgefallen am Schönen, den Primat des Praktischen über das Theoretische im Bewusstsein, den empirischen Pessimismus und die moralische Geringschätzung der Menschen. Während aber bei Kant praktische Vernunft und transcendentale Freiheit zusammenfallen, unter-

scheidet Schopenhauer beide scharf, indem er die Vernunft auf abstrakte diskursive Reflexion und die Freiheit auf die Fähigkeit der Vernichtung des ganzen Eigenwillens beschränkt (Nachlass, herausgeg. v. Grisebach, III, S. 100). Er sieht die Kantsche Philosophie ganz durch die Brille der idealistischen Schule Kants, (Parerga, II, 97), nach welcher der Verstand wohl durch seine Einrichtung genötigt ist, die Sache so anzuschauen, als ob das Ding Ursache der Sinnesempfindung wäre, thatsächlich aber weder das Ding an sich, noch das Objekt Ursache derselben sein kann. Ersteres kann es nicht sein, weil es keine transcendente Kausalität giebt (Welt etc., I, 516, 529—530), letzteres nicht, weil das Objekt bloss die unbewusste kausale Projektion der Empfindung nach aussen, also das Posterius der Empfindung, ist (W., I, 527, II, 26). Von Bouterwek entlehnt er die nähere Ausführung des Kantschen Dynamismus, nach welcher die ganze Welt ein System von Kräften ist, und die Wirklichkeit in der Virtualität besteht. Nach seiner idealistischen Deutung Kants fasst er die Kräfte als bewusstseinsimmanente Erscheinungen auf, setzt sie mit der Materie überhaupt identisch und erklärt es für falsch, die Materie als ihr Resultat, und die Kräfte als übersinnliche Principien zu betrachten, aus denen die Materie erst wird (Nachl., ed. Grisebach, III, 19—20, 145). In seiner Anlehnung an Bouterwek aber macht er die mit dem Willen identischen Naturkräfte allerdings zu übersinnlichen Principien, aus denen alle Natur und Wirklichkeit, also auch alle Objekte und Materie erst als ihr Resultat entspringen.*) Die erste Bedeutung von Kraft ist die erkenntnistheoretisch idealistische, die letztere die realistische.

Mit Fichtes erstem Standpunkt stimmt Schopenhauer darin überein, dass der letzte Grund nicht ein Dasein oder auch nur Sein, sondern ein Thun, eine Thathandlung und zwar ein Thun bloss um der Thätigkeit willen, d. h. ein ziellos blindes Wollen ist, während das Dasein und Sein nur ein Produkt der Thätigkeit für das Bewusstsein (Nachl., III, 56, IV, 195) und die Substanz nur erfüllter Raum ist (ebend., III, 15). Wollen und Spontaneität sind ein und dasselbe (ebend., III, 112). Er teilt zwar

*) Vergl. über Schopenhauers Verhältnis zu Bouterwek meine Besprechung der Dissertation von Th. Lorenz in der »Gegenwart«, 1898, No. 27, S. 15.

Fichtes Missachtung für die Natur und Wirklichkeit, aber nicht seinen Glauben an die sittliche Vernünftigkeit der Urthätigkeit und an die fortschreitende Vergeistigung und Versittlichung des Natürlichen. Von Kant und Fichte hat Schopenhauer gelernt, dass die ganze Welt nur dann Sinn und Bedeutung hat, wenn man sie ethisch auffasst; er erkennt deshalb schon früh eine Teleologie der Natur in Bezug auf sittliche Zwecke an (Nachl., III, 88). Dagegen verwirft er Fichtes Glauben, dass ein seliges Leben vor dem Tode möglich sei; denn es ist eben die Arbeit des Lebens, in der langen Reihe der dumpfen, trüben Stunden das mühsam durchzuführen, was man in den wenigen erhabenen, hellen Stunden erkannt hat (ebend., 122, 119).

Schopenhauer wirft Fichte vor, dass er das unerkennbare Subjekt des Erkennens (»Ich«) zum Objekt (»das Ich«) gemacht habe; aber er thut ihm damit unrecht, indem auch bei Fichte das absolute Ich unerkennbar für das empirische Bewusstsein, das empirische Ich aber nur Erscheinung ist. Er wirft ihm ferner vor, dass er das freie Wollen, die Spontaneität, und jene streng gesetzmässige unbewusste Thätigkeit verwechsele, durch welche unser Wahrnehmen produziert wird (99—100), während er selbst die Sonderung von Wollen (ohne Objekt) und Erkennen (ohne Trieb) streng durchführen will (99). Am heftigsten richtet sich sein Tadel gegen Fichte, weil dieser das Entstehen des empirischen Bewusstseins und seiner Gesetze und Formen erklären will, wobei er sich zu seinen Deduktionen eben jener erst zu erklärenden Gesetze bedienen und die Kategorien transcendent gebrauchen muss (95, 111). Dieses Verhalten ist offenbar sich selbst widersprechend, wenn die bloss immanente Gültigkeit dieser Gesetze und Formen für das empirische Bewusstsein einmal zugestanden ist, d. h. wenn die negativen Grunddogmen des transcendentalen Idealismus richtig sind. —

Schelling ist derjenige, der Schopenhauer seine wichtigsten Gedanken, soweit sie von denen Kants und seiner Schule verschieden sind, geliefert hat. Schopenhauer hat in den Jahren 1811—1813 sämtliche bis zum Jahre 1812 von ihm erschienenen Schriften sorgfältig studiert (Nachl., III, 123—171; Parerga, II, 118). Nach Schelling sind der Verstand (in konstruierender Thätigkeit) und das Objekt ein und dasselbe (Schellings Werke, I, 1, 410); das Subjekt ist nicht ohne das Objekt aufzuheben und umgekehrt

(I, 1, 327). Die Kausalität kann zugleich als Vertreterin der Relationskategorien und damit auch aller übrigen Kategorien gelten (I, 3, 514 fg.; I, 2, 33). Die physikalische Atomistik ist eine philosophisch ganz unhaltbare Ansicht (I, 2, 200—212, vergl. Schop., Par., II, 118). Der Begriff ist nur der Schatten einer Realität, die allein von der Anschauung geliefert wird (I, 3, 427). Alles dies klingt bei Schopenhauer nach und findet nur seine genauere Ausführung. Auch die intellektuelle Anschauung, den Centralgedanken der Schellingschen Philosophie, billigt und übernimmt Schopenhauer ausdrücklich (Nachl., III, 128) und verwirft nur die Ansicht, als ob die überzeitliche, übersinnliche intellektuelle Anschauung vom empirischen Willen und der Verstandesbildung abhängig sein, dem Verstande philosophische Erkenntnisse übermitteln, oder als übersinnlicher Erklärungsgrund des empirischen Bewusstseins und seiner Gesetze und Formen dienen könne (ebend., 131, 141, 153, 162, 165).

Schelling tadelt Beck, dass er das Ding an sich nur zu exterminieren, aber nichts anderes an seine Stelle zu setzen wisse, da man doch ohne übersinnlichen Grund der Realität unserer Vorstellungen nicht abkommen könne; Beck bemühe sich vergeblich, das Reale unserer Empfindungen zu erklären, weil er nur ideale Thätigkeit kenne (I, 1, S. 423). Das Hinausgehen zum übersinnlichen Grund der Realität unserer Vorstellungen oder zu dem positiven Ersatz des Kantschen Dinges an sich erfolgt bei Schelling in doppelter Weise: in seiner ersten Periode durch die Platonische Idee (I, 1, 406—407 und 415), beim Übergang zur zweiten Periode durch Betonung des Willens als der realen Thätigkeit neben und hinter der idealen.

Die Platonische Idee, die mit dem Kantschen Ding an sich zusammenfällt, erfassen wir in der unbewussten Seligkeit der intellektualen oder transcendentalen Anschauung, in welcher Subjekt und Objekt mit einander verschwinden (I, 1, 317—327) und nur das reine Subjekt-Objekt, das absolute Erkennen, das absolute Ich, die Form aller Formen übrig bleibt (I, 4, 327). In dieser intellektuellen oder transcendentalen Anschauung werden die Dinge nicht für die Erscheinung, sondern ihrem ewigen Charakter nach, oder wie sie an sich sind, bestimmt (I, 4, 326). Offenbar hat Schelling hier die Platonischen Ideen durch Verschmelzung mit der dritten Erkenntnisgattung Spinozas aus der

nüchternen Begriffssphäre in die einer mystischen, unbewussten, überindividuellen Anschauung erhoben und damit etwas ganz anderes aus ihnen gemacht. Schopenhauer sieht die Platonischen Ideen lediglich mit den Augen Schellings, ohne seine Quelle zu nennen; auch bei ihm sind sie unbewusste Intuitionen, die der bewussten ästhetischen Anschauung ähnlich gedacht sind und dieser zu Grunde liegen sollen. Aber die unbewusste intuitive Vernunft, mit der bei Schelling sich die Besonderung der Einen absoluten Idee zu Gattungsideen und Einzelideen vollzieht, übernimmt Schopenhauer nicht mit; ebenso verwirft er Schellings Bezeichnung der Ideen als ewiger, unendlicher Begriffe (Nachl., III, 136). Schopenhauer unterscheidet Begriff und Idee so, dass ersterer auch Artefakte und das unter Relationen Stehende, letztere aber nur Übersinnliches und Naturformen ausdrückt. (Nachl., III, 209—210). Er weiss auch, dass Platon seine Ideen auch auf Artefakte ausdehnt (Nachl., IV, 267), also etwas ganz anderes unter Idee versteht, als er selbst. Trotzdem fährt er fort, seinen Begriff der Idee als Platonische Idee zu bezeichnen. —

Schon in seiner ersten Periode sagt Schelling gelegentlich, dass Wollen die Quelle alles Selbstbewusstseins, und Geist ursprüngliches Wollen sei (I, 1, 401, 399); aber er zieht daraus noch keine Konsequenzen. In der Schrift über die Freiheit dagegen lehrt er einen realistischen Pantheismus des Urwillens, in dem alle Einzelwillen begriffen sind (I, 7, 352, 337). Nun ist der positive Begriff des Ansich die Freiheit (I, 7, 352). Schon bei Kant entpuppt sich das Ansich des Menschen überall als Freiheit, wo es positiv auftritt; es blieb also nur der Schritt übrig, diese Freiheit als Wille zu bestimmen und auf alle Kreatur auszudehnen. Indem Schelling diesen Schritt that, lieferte er Schopenhauer auch die andere Seite seines Systems, was Schopenhauer ebenfalls ignoriert (W., I, 595—597). Die allgemeine Virtualität als Charakter des Daseienden war Schopenhauer bereits durch Bouterwek gegeben, der auch den Willen als eine Art der Kraft bestimmt; es bedurfte nur noch der Verallgemeinerung des Begriffes Wille, um auch die Kraft als eine Art des Willens zu bestimmen. Indem Schelling diese Verallgemeinerung vollzog, lieferte er Schopenhauer die Grundlinien seiner Willensmetaphysik. Auch als Willensmetaphysiker bleibt Schopenhauer ebenso wie Schelling ein deduktiver Philosoph;

»nicht aus der Erscheinung das Ding an sich, was ewig misslingen musste, sondern umgekehrt soll erklärt werden« (Nachl., IV, 342). Bei Schopenhauer ist ebenso wie in Schellings zweiter Periode der Wille als wollender ein Nichtseinsollendes, und seine Erhebung zum Wollen eine Schuld und die Quelle alles Übels, die zu sühnen und wieder zu verschliessen Aufgabe des Weltprozesses ist.

Bei Schelling läuft neben dem principiellen Monismus des Urwillens eine gewisse individualistische Neigung zur Hypostasierung des Individualwillens einher, und über diese anhängende Inkonsequenz ist auch Schopenhauer nicht völlig hinausgekommen. Die transcendentale Freiheit und den intelligiblen Charakter Kants betrachtet Schopenhauer gefärbt durch die Schellingsche Freiheitslehre. Auch die Unterscheidung von praeter und extra scheint er aus Schellings Schrift über die Freiheit entnommen zu haben, ebenso wie die Ansicht, dass der Mensch die Natur an sich nehme und erlöse (I, 7, 344, 411). Was er Schelling vorzuwerfen hat, ist, dass er das Ideale und Reale zur Identität verschmelzen will, anstatt es auseinanderzuhalten; dabei übersieht er nur, dass die Identität bei Schelling nur Einheit bedeutet, und dass er selbst sich letzten Endes der Einheit des absoluten Subjekt-Objekts mit dem Urwillen doch ebensowenig entziehen kann wie der Einheit des Subjekts und Objekts in der Idee. —

Neben diesen Einflüssen machen sich noch zwei andere geltend: der französische Materialismus und die indische Religionsphilosophie. Den ersteren glaubte er ungescheut in sein System aufnehmen zu können, wofern er nur alle seine Lehren im Sinne des Berkeley-Humeschen Phänomenalismus oder des Kantschen transcendentalen Idealismus umdeutete, und dasjenige, was der Materialismus für eine bewusstseinstranscendente Realität hielt, als bewusstseinsimmanente, phänomenale, empirische Realität auslegte.

Die indische Religionsphilosophie bestätigte ihm nicht nur die Wesenseinheit des Alls, sondern lehrte ihn auch, den Phänomenalismus als Begründung dieses Monismus auffassen. Sie wies ihn ferner auf den Monismus, das tat twam asi, als die metaphysische Begründung der Moral, und auf das Mitleid und die quietistische Askese als die exoterische und esoterische Bethätigungsform des monistischen Moralprincips unter den ge-

machten phänomenalistischen Voraussetzungen hin. Sie zeigte ihm weiterhin die Vertiefung des Kantschen empirischen Pessimismus zum metaphysischen, gab ihm ein Vorbild in der falschen Übertragung ethischer Begriffe (Schuld und Sühne) auf die metaphysische Sphäre und machte ihm die geschichtslose Weltanschauung des absoluten Illusionismus vertraut. Sie lehrte ihm endlich die Wiederverkörperungslehre als exoterischen Ausdruck für die Unzerstörbarkeit des monistischen Wesens durch den Tod begreifen und das Nichtmehrwiedergeborenwerden als Sinnbild der vollzogenen Verneinung des Willens zum Leben.

Alle diese weit auseinanderliegenden Bestandteile sind in Schopenhauers Philosophie nur lose mit einander verknüpft und in keine widerspruchslose und organische Verbindung gebracht. Sehr lehrreich ist die antipodische Stellungnahme Schopenhauers Hegel gegenüber. Hegel übernahm von Schelling gerade das, was Schopenhauer verwarf: die Vernunft als Formalprincip der Selbstentfaltung, Besonderung und Fortentwickelung der Idee, wovon Schopenhauer nichts wissen wollte. Er kennt nur eine bewusste, diskursiv reflektierende, abstrakt begriffliche Vernunft, aber keine unbewusste, zeitlose, intuitive, wie Hegel sie annimmt, und schiebt deshalb Hegel seinen andersartigen Begriff von Vernunft unter. Er kennt nur abstrakt allgemeine, aus der Anschauung abgezogene Begriffe, und bemerkt nicht, dass Hegel gar nicht von diesen redet, sondern von unbewussten, normativen Intellektualfunktionen, die ein Prius der Anschauung sind und als Einheit des Allgemeinen und Besonderen mit den Ideen oder »unendlichen Begriffen« Schellings zusammenfallen. Er bekämpft die Hegelsche Idee in einer Weise, die, wenn sie berechtigt wäre, gerade ebenso gut seine eigene Idee als metaphysisches Prius der Individuen und ihrer bewussten Erkenntnis treffen und nur die ästhetische Idee als tertiäres Produkt des Willens übrig lassen würde. Wenn schon seine Urteile über Fichte und Schelling nichts weniger als unbefangen und gerecht sind, so hat ihn seine Antipathie gegen Hegel gänzlich verhindert, dessen Absichten zu verstehen und sachlich zu kritisieren.

Crusius und Rüdiger hat Schopenhauer erst in den Jahren 1821 und 1828 kennen gelernt, also erst nach der Fertigstellung seines Systems. Er konstatiert, dass Rüdiger Erkennen und Wille als mens und anima sondert und dem Willen oder der

anima ausser der Muskelbewegung auch die Formation des Fötus, Instinkt und Divination zuschreibt, und dass Crusius dem Willen die Priorität vor dem Verstande zuspricht und die Gründe in Ideal- und Realgründe, letztere wieder in Existentialgründe und Ursachen (der Veränderung) einteilt. Er selbst ist auf seine vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde dadurch gekommen, dass er zunächst auf Grund seines Willensprincips zu der üblichen Unterscheidung von Ursache und Erkenntnisgrund das Motiv als drittes hinzufügte und die Ursache ratio essendi nannte (Nachl., III, 45, 59), dann aber auch die ratio essendi bei mathematischen Sätzen von der ratio fiendi oder Veränderungsursache sonderte (Nachl., III, 75—76). Wie nahe er damit der Vierteilung Wolffs gekommen ist, scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. —

In den Jahren 1811—1814 nahm Schopenhauer einen Standpunkt ein, der sich noch nicht mit seinem späteren deckt, wohl aber die Keime zu demselben enthält und insbesondere demjenigen Schellings noch näher steht. Er ist als der Standpunkt des »besseren Bewusstseins« zu bezeichnen. Da er von 1811 ab in Berlin Vorlesungen hörte, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass er auch bei Solger gehört hat, der bei der Gründung der Universität Berlin von Frankfurt dorthin berufen war. Der Standpunkt des besseren oder höheren Bewusstseins stimmt so auffallend mit demjenigen Solgers überein (vergl. meine »Deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 66—67), dass es überaus merkwürdig wäre, wenn Schopenhauer unabhängig von Solger und doch in paralleler Gedankenentwickelung mit diesem aus Schelling die nämlichen Konsequenzen abgeleitet haben sollte. In dem curriculum vitae, das er seinem Habilitationsgesuch beifügte, nennt er allerdings Solger nicht unter seinen Lehrern, erwähnt aber auch Fichte nur nachträglich und anhangsweise.

Es besteht eine Duplizität des Bewusstseins (Nachl., IV, 179, 221); das eine Bewusstsein ist das niedere, gemeine, empirische, zeitliche, sinnliche, kategoriale, bedingte, persönliche, das andere das höhere, bessere, ewige, unzeitliche, übersinnliche, kategorienlose, unbedingte, unpersönliche, absolute Bewusstsein. Das erstere teilt sich in Verstand und Vernunft, das letztere steht hoch über allem Verstand und aller Vernunft, wie über aller Natur (III, 69—70, 86, 96, 142, 155). Nur im Zustande des ersteren wird philo-

sophiert, in dem des letzteren nicht; denn in ihm ist der Gegensatz von Unbedingtem und Bedingtem, Gott und Welt verschwunden (III, 110, 140, 95). Der Philosoph in seinem niederen, philosophierenden Bewusstsein hat nur ein bedingtes Wissen vom Absoluten; sofern er aber sich in den absoluten Zustand des besseren Bewusstseins oder in die absolute Erkenntnisweise erhebt, weiss er nichts vom Absoluten, sondern ist dieses selbst (Nachl., III, 38, 140). Das empirische Bewusstsein besteht in dem Gegensatze von Subjekt und Objekt und fällt mit ihm hinweg (160, 161); das bessere Bewusstsein hat keinerlei Objekte mehr, also auch kein Subjekt (91). Das bessere Bewusstsein ist also ein Bewusstsein ohne Subjekt (IV, 223), wenn man Subjekt im immanenten Sinne versteht, wo es das Objekt als sein Korrelat fordert; versteht man dagegen unter Subjekt das Unerkannte, das Noumenon, das Ding an sich (III, 47), dann ist das Subjekt das Absolute selbst und fällt demnach mit dem besseren Bewusstsein zusammen. Man könnte den Ausdruck Gott dafür brauchen, wenn von diesem Begriffe nicht Persönlichkeit und Kausalität unabtrennbar wären (IV, 236). Der absolute Zustand des besseren Bewusstseins (III, 143) liegt jenseits aller Erfahrung, so dass er positiv unsagbar ist, und wir nur negativ von ihm sprechen können (IV, 145). Er ist weder theoretisch, noch praktisch (ebend.) und überhaupt nichts meinem jetzigen Bewusstsein Analoges (III, 142); er ist über Sündhaftigkeit, Übel und Tod (IV, 179). Zwischen beiden Arten des Bewusstseins giebt es keine Vermittelung; wo die eine auftritt, muss die andere zurücktreten (IV, 222—223). Die wahre Philosophie oder der Kriticismus hat nur die Aufgabe, alle Äusserungen des besseren Bewusstseins zu sammeln und es vom gemeinen Bewusstsein zu unterscheiden.

Es fragt sich also: welches sind die Äusserungsformen des besseren Bewusstseins, wenn doch dieses selbst über und jenseits aller Vernunft und Erfahrung liegt? Nach der Seite des Willens sind dies das Sittengesetz, die Heiligkeit und Seligkeit, nach der Seite der sinnlichen Vorstellung die Anschauung des Schönen und Erhabenen, nach der Seite des Denkens die Einsicht, dass der Mensch ein ausserzeitliches, übersinnliches, freies, unbedingt seliges Wesen ist (III, 79). Der Duplizität des Bewusstseins entspricht die Duplizität der Willensrichtung: Hedonik und Askese

(IV, 221, III, 80); der natürliche glücksuchende Wille wird von der praktischen Vernunft oder dem Instinkt geleitet, und das bessere Bewusstsein erscheint ihm dann nur als gebietendes Gesetz oder Sollen (IV, 145) oder kategorischer Imperativ. Die Askese negiert das Zeitliche als solches, das von der Moralität noch bejaht und nur nach Massgabe des besseren Bewusstseins geregelt wird (III, 80). Für den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins Tod und Vernichtung bedeutend, ist doch das bessere Bewusstsein an sich selbst Quelle aller wahren Seligkeit und alles echten Trostes (IV, 219). Laster ist Negation des besseren Bewusstseins (III, 81).

Beim Heiligen herrscht das bessere Bewusstsein so ungestört, dass ihm die Sinnenwelt verblasst; beim künstlerischen Genie dagegen ist ein ebenso lebendiges besseres Bewusstsein begleitet von einem lebhaften Bewusstsein der Sinnenwelt (III, 71), und das Ergebnis ist die Platonische Idee mit dem Eindruck des Schönen und Erhabenen. Es ist der Fehler der Kantschen Ästhetik, dass sie nur Begriff und Gefühl, aber nicht das bessere Bewusstsein kennt, aus dem die Apodiktizität des ästhetischen Urteils ebenso wie die des kategorischen Imperativs stammt (III, 68—69). Die Platonische Idee ist somit eine Äusserungsform des besseren Bewusstseins, aber nicht mit ihm identisch, weil sie noch Objekt oder Erscheinung ist, das bessere Bewusstsein aber frei von Objekt und Subjekt ist (IV, 26). Das bessere Bewusstsein im Genie erscheint der theoretischen Vernunft gar nicht, so dass dieses von seinen eigenen Werken niemals durch vernünftige Reflexion Rechenschaft geben kann (IV, 145—146). Will man sich dem besseren Bewusstsein nähern, während man, wie der Philosoph es muss, auf dem Reflexionsstandpunkte des empirischen rationalen Bewusstseins bleibt, so thut man besser, vom Subjekt auszugehen, statt vom Objekt; deshalb hat auch Schopenhauer in seiner Schrift »die vierfache Wurzel u. s. w.« diesen Weg eingeschlagen (IV, 223). Denn der Übergang zum besseren Bewusstsein, der alle Klassen der Objekte vernichtet, geschieht am besten von dem Punkte aus, den alle Klassen von Objekten gemein haben, d. i. vom Subjekt aus (IV, 224). Die verschiedenen Äusserungsformen, in denen das bessere Bewusstsein sich uns zeigt, sollen weder Mischungen des besseren und gemeinen Bewusstseins, noch kausale Wirkungen des ersteren

auf das letztere sein, sondern gleichsam als magischer Einfluss zu deuten sein (IV, 191). —

Warum sind wir nun nicht in dem Zustande des besseren Bewusstseins? (III, 143). Warum besteht der Zustand des empirischen Bewusstseins, wenn er doch aus dem besseren Bewusstsein nicht abzuleiten ist? Die Antwort lautet: durch die Schuld des Willens, der sich erkennen wollte (IV, 343), sich aber durch das bessere Bewusstsein nicht erkennen kann, sondern dazu des gemeinen Bewusstseins bedurfte. Es ist die Urschuld des blinden Willens, dass eine Welt samt Übel und Sünde entstanden ist; Aufgabe des besseren Bewusstseins ist die Welterlösung und Wiederherstellung seiner ungetrübten Seligkeit. Zwischen dem Willen zum Leben und dem besseren Bewusstsein besteht also ein Widerstreit; der erstere stört das letztere in seiner Seligkeit und schränkt es in seiner Absolutheit ein, und wird dagegen vom letzteren verneint und aufgehoben. Dieser Antagonismus macht es unmöglich, dass der Wille etwa eine Erscheinungsform des besseren Bewusstseins sei; er muss etwas Selbständiges neben ihm sein. Dann ist aber auch das bessere Bewusstsein, die absolute Erkenntnisweise, nicht mehr das Absolute selbst, wie es in Schellings Identitätsphilosophie der Fall war (III, 140), sondern nur ein Moment oder eine Seite des Absoluten, dessen andere Seite der Wille zum Leben ist.

Auf dem »Standpunkt des besseren Bewusstseins« erscheint der Wille noch wie etwas Hinzukommendes zu dem eigentlichen Inhalt des Absoluten, der eben in dem besseren Bewusstsein besteht. Der Übergang zu dem eigentlichen System Schopenhauers vollzieht sich dadurch, dass beide ihre Stelle tauschen, also der Wille in die erste Reihe als Ding an sich oder Absolutes tritt, und das bessere Bewusstsein als etwas zu ihm Hinzukommendes sich darstellt. Aus keinem anderen Ausgangspunkte, auch nicht aus dem besseren Bewusstsein, lässt sich der Wille zum Leben ableiten; deshalb muss er selbst zum Ausgangspunkt genommen werden. Und das darf man, denn er ist zwar nicht zu erklären, aber auch nicht zu bezweifeln, das seinem Dasein nach Gewisse (IV, 122). Nach diesem Umschwung werden nun die transcendentale Freiheit und der kategorische Imperativ mehr als Erscheinungsweisen des Willens aufgefasst, der den Schleier der Mâja oder den Trug des gemeinen Bewusstseins durchbricht.

Für das bessere Bewusstsein bleibt dann eigentlich nur noch das Gebiet des Schönen übrig, da das empirische rationale Bewusstsein des Philosophen sich dem Ding an sich doch nur durch negative Bestimmungen nähern kann, und das unmittelbare Innewerden des eigenen Willens einerseits schon wieder auf die Seite des Willens fällt, andererseits doch in der Erscheinung stecken bleibt. Auf dem Gebiete des Schönen liegt die Bedeutung des besseren Bewusstseins in der Idee; die Idee, die vorher bloss eine der Äusserungsformen des besseren Bewusstseins war, tritt also nun an die Stelle des besseren Bewusstseins selbst, und dieser Ausdruck verschwindet aus den Schopenhauerschen Schriften seiner Reifezeit. —

Schopenhauer sagt, dass in der transcendentalen Ästhetik Kants alle Lehrsätze wirklich bewiesen seien, in der transcendentalen Analytik aber als blosse Behauptungen dastehen. Den Beweis für die ausschliessliche Subjektivität der Anschauungsformen findet er in demjenigen ihrer Apriorität; d. h. er hält die Frage ihres Geltungsbereichs mit derjenigen ihres Ursprungs für unmittelbar mit erledigt (W., I, 495; II, 12; P., II, 39), obwohl doch beide gar nichts mit einander zu thun haben. Kant glaubte die Geltungsfrage durch die Antinomien in dem Sinne entschieden zu haben, dass eine doppelte Gültigkeit der Anschauungsformen (nicht nur im Bewusstseinsinhalt, sondern auch im Bereich der Dinge an sich) ausgeschlossen sei; Schopenhauer erklärt aber mit Recht die Antinomien für haltlose Spiegelfechtereien (W., I, 585—602). Kant lehnte die doppelte Geltung der Anschauungsformen als eine blosse Hypothese ab, die keinen Anspruch auf apodiktische Gewissheit habe und deshalb unter der Würde der Philosophie sei, die sich mit bloss Wahrscheinlichem nicht zu befassen habe. Bei Schopenhauer ist aber der Kreis des durch Urteile a priori zu Bestimmenden so eingeschränkt (W., II, 55), dass der bei weitem grössere Teil seiner Philosophie sich mit blosser Wahrscheinlichkeit begnügen muss. Es fallen also diese beiden Kantschen Gründe weg, um die doppelte Geltung beiseite zu schieben.

Für Schopenhauer tritt ergänzend die völlige Diversität von Objekt und Ding an sich ein, welche es hindert, dass ein dem einen zukommendes Prädikat jemals dem anderen beigelegt werde. Nun ist es ja ein grosses Verdienst Schopenhauers, Ob-

jekt und Ding an sich streng auseinanderzuhalten und zu zeigen, dass ein Objekt immer nur Vorstellung oder subjektive Erscheinung, aber niemals Ding an sich ist, dass das Ding an sich niemals Objekt sein kann (W., I, 17, 596—597), und dass es zwischen Vorstellung und Ding an sich nichts Drittes (Kants transcendentales Objekt oder Objekt an sich) geben könne (W., I, 524, 526—528). Aber daraus folgt doch nur die Sonderung, nicht die verschiedene Beschaffenheit beider. Ihre völlige Verschiedenartigkeit muss doch erst durch den Nachweis der bloss subjektiven Geltung von Raum, Zeit und Kausalität erwiesen werden und kann darum nicht als Voraussetzung für deren Beweis mit benutzt werden. Hiernach schwebt die blosse Subjektivität der Anschauungsformen bei Schopenhauer ohne jede Begründung in der Luft. —

Dass Kant keinen Beweis für die bloss subjektive Geltung der Kausalität geliefert habe, zeigt Schopenhauer in ausführlicher Weise (Vierfache Wurzel, § 23). Die völlige Diversität von Objekt und Ding an sich kann, wie gesagt, zum Beweise der bloss subjektiven Geltung der Kausalität nicht mitbenutzt werden, da sie selbst erst auf den bereits erbrachten Beweis derselben sich stützt. Für Schopenhauer liegt nun der Beweis ganz einfach in der ausschliesslichen Subjektivität von Raum und Zeit und der Unmöglichkeit der Kausalität, wo Raum und Zeit ausgeschlossen sind (Nachl., III, 35). Die Kausalität ist die Kette der gesetzmässigen Zustands-Veränderungen, die sich an der Materie vermöge der Naturkräfte vollzieht (W., II, 52; I, 545); diese Kette der Veränderungen ist aber eine Wechseldurchdringung von Raum und Zeit (P., II, 287) und findet nur da eine Stätte, wo Raum und Zeit walten. Was durch die Kausalität bestimmt wird, ist die zeitliche Succession der Zustände an einem bestimmten Ort, und das örtliche Dasein derselben zu bestimmter Zeit (W., I, 11). Wären also Raum und Zeit zugleich Daseinsformen im Reiche der Dinge an sich, so müsste auch die Kausalität für dieses Reich Geltung haben. Wäre umgekehrt die Kausalität als Form des Geschehens im Reiche der Dinge an sich nachweisbar, so wäre damit zugleich die Nötigung gegeben, auch Raum und Zeit als dessen Daseinsformen anzuerkennen und vorauszusetzen.

Demgemäss behauptet Schopenhauer, dass Kausalität nur

zwischen Erscheinungen, Objekten oder Vorstellungen stattfinde, aber weder zwischen Subjekt und Objekt, noch zwischen Wille und Erscheinung (W., I, 13, 15, 601). Ebenso soll der Einfluss, den das Subjekt des Wollens auf das Subjekt des Erkennens bei der Lenkung der Aufmerksamkeit und dem Hervorrufen von Gedanken übt, keine eigentliche Kausalität sein (Vierf. Wurzel, § 44). Dagegen soll die Hervorrufung eines bestimmten Willensaktes durch ein Motiv, das in einer blossen Vorstellung besteht, eine echte Gestalt der Kausalität, ja sogar die von innen geschehene Kausalität selbst sein (ebend. § 43), während die Veränderungen der Objekte nur ihre Aussenseite darstellen. Werden die Willensakte als, wenn auch nicht räumliche, so doch zeitliche Erscheinungen aufgefasst, so bleibt in beiden Fällen gleichmässig der Übergriff in die Sphäre des Dinges an sich vermieden; wird aber der Willensakt schon als Ding an sich genommen, so ist in beiden Fällen der Übergang in ein anderes Gebiet vollzogen. Es liegt also kein Grund vor, beide mit verschiedenem Masse zu messen.

Die Kausalität nach ihrer äusseren Seite stellt sich im unorganischen Gebiet als mechanische Ursache, im organischen als Reiz, bei intelligenten Individuen als Motiv dar. Wenn aber alle, auch die niederen, Kräfte in der Natur Wille sind, so wird man auch bei der mechanischen Ursache und dem organischen Reiz eine niedere Stufe innerlicher Motivation voraussetzen müssen. Die äussere Kausalität und die Motivation im erweiterten Sinne stellen somit die Aussenseite und Innenseite der realen ursächlichen Veränderung, oder der realen Seite des Satzes vom Grunde dar.

Ausser ihnen giebt es noch zwei bloss ideale Gestalten des Satzes vom Grunde, wie sie sich in der Logik und Mathematik darstellen. In ihnen handelt es sich um die unzeitliche Bedingtheit der Begriffe und Urteile, beziehungsweise der raumzeitlichen Grössenverhältnisse durch einander. Insofern letztere die empirische Realität unseres Bewusstseinsinhalts bestimmen, wird diese Gestalt des Satzes vom Grunde massgebend für das Sein in unserer Welt der Objekte oder der subjektiven Erscheinungen. Die Kausalität hat es nur mit den vollständigen anschaulichen Objekten und ihren thatsächlichen Veränderungen zu thun, nicht mit mathematischen oder logischen Abstraktionen von diesen oder mit rein gedanklichen Reflexionen. —

Die Kausalität ist ferner diejenige intellektuelle Urfunktion, welche die Empfindung zur Anschauung intellektualisiert, indem sie dieselbe gleichzeitig mit der Verräumlichung und räumlichen Hinausversetzung auch ursächlich hinausprojiziert (Vierf. Wurzel, § 21). Dieser Akt vollzieht sich ohne Bewusstsein (W., II, 26), wie ja überhaupt mehr als die Hälfte unseres Denkens unbewusst ist (P., II, 58; W., II, 148—149). Diese unbewusste Intellektualfunktion will deshalb Schopenhauer auch nicht »Denken« nennen (W., I, 564), um ihre Verwechselung mit dem bewussten begrifflichen Denken zu vermeiden, die sich durch die ganze Kantsche Kategorienlehre hindurchzieht (W., I, 565, 519—525). Das Denken in diesem engeren Sinne ist Sache der abstrakten, diskursiven bewusstreflektierenden Vernunft, während die alleinige Funktion des konkreten, intuitiven, unbewusst projizierenden Verstandes die Kausalität (als synthetische Kategorialfunktion) ist (W., I, 46, 13). Diese unbewusste Projektion der Empfindung soll nun das Objekt zum Ergebnis haben, so dass das Objekt als äussere Ursache der Sinnesempfindung angeschaut wird, während es doch nur das Posterius der Empfindung, nämlich ihre intellektuelle Projektion in den subjektiven Bewusstseinsraum ist.

Schopenhauer hat die unbewusste apriorische Intellektualfunktion, welche aus der Empfindung die Anschauung des Objekts macht, richtig erkannt; er hat ebenso richtig festgestellt, dass das auf diesem Wege rückwärts Erschlossene für die Ursache der Empfindung vermittelst der Affizierung des eigenen Leibes gehalten wird. Aber indem er aus der Apriorität oder dem subjektiven Ursprung der Funktion sofort die ausschliesslich subjektive Geltung folgerte, hat er dem Intellekt einen schreienden Widerspruch in seine Grundfunktion hineingedichtet. Die Veränderung im äusseren Objekt soll eine Veränderung in den Zuständen des unmittelbaren Objekts, d. h. des eigenen Leibes hervorrufen, die als Empfindung bewusst wird; diese Empfindung soll dann hinausprojiziert werden und das Objekt produzieren, welches den Leib affiziert. So wird das Objekt zum Produkt der von ihm produzierten Empfindung, und die Empfindung zur Wirkung des erst durch ihre Projektion produzierten Objekts.

Es ist unverständlich, wie Schopenhauer darin einen von ihm gelieferten Beweis der Apriorität des Kausalgesetzes er-

blicken kann (Vierf. Wurzel, § 23, S. 84), anstatt darin den Beweis zu sehen, dass in seinen Voraussetzungen ein Fehler stecken muss. Der Instinkt projiziert allerdings die Ursache der Empfindung durch unbewusste Intellektualfunktion, aber er sucht sie auch nicht mehr in einer seiner subjektiven Erscheinungen oder Vorstellungsobjekte, sondern lediglich im Ding an sich, wie auch Kant noch wusste. D. h. der instinktive Verstand intellektualisiert die Empfindung nur durch Anwendung der transcendenten Kausalität auf dieselbe, nicht der immanenten, die er gar nicht besitzt und kennt, ebenso wenig wie er das falsche Verbot des transcendenten Gebrauchs dieser Intellektualfunktion kennt oder beachtet. Damit entgeht er allen Widersprüchen, in die der transcendentale Idealismus sich verwickelt. Dieser Ausweg aus allen Schwierigkeiten war aber für Schopenhauer ungangbar, weil ihm die bloss subjektive Gültigkeit der Kausalität durch sein Vorurteil feststand. —

Die Kausalität im engeren Sinne bedeutet bei Schopenhauer bloss die gesetzmässige Folge von Zustandsänderungen auf einander; aus diesem engeren Begriff der Kausalität ergiebt sich als logische Konsequenz die Unmöglichkeit der Wechselwirkung, weil die zeitlich frühere Ursache nicht zugleich Wirkung der zeitlich späteren Wirkung sein kann (W., I, 545—549). Der Begriff der Kausalität im weiteren Sinne schliesst dagegen auch die beiden Bedingungen der Kausalität im engeren Sinne mit ein; diese sind einerseits die Materie als der beharrende Träger oder die Substanz der an ihr vorgehenden Veränderungen, andererseits die Kräfte, vermöge deren die Veränderungen sich vollziehen. Beide bleiben vom Gesetz der Kausalität unberührt, gerade weil erst durch sie die Kausalität zustande kommt (W., II, 52; I, 545). Die Materie, oder der in Raum und Zeit beharrende Träger der Veränderungen, oder die Substanz, bleibt immer noch lediglich Vorstellung (W., I, 527); aber die Kräfte gehören bereits der Welt als Wille an (W., II, 52). Die Kategorie der Substanz ist eine unentbehrliche zweite Kategorie neben der der Kausalität, wenn man die letztere im engeren Sinne nimmt; aber sie ist, ebenso wie die Kraft, nur eines der Momente der Kausalität, wenn man diese im weiteren Sinne versteht.

Die einzige Substanz ist die Materie; denn sie ist das, was

übrig bleibt nach Abzug aller Eigenschaften von den Objekten, das Unentständliche und Unvergängliche, ewig Beharrende, weil vom Kausalitätsgesetz Unberührte, d. h. das Unbedingte, das Absolute (W., I, 580, 560—561, 576, 574; P., II, 114; Vierf. Wurzel, 42). Substanz ist nur eine Abstraktion von der Materie, gemacht, um als zweite Spezies dieser neu gebildeten Gattung den Begriff einer immateriellen Substanz zu erschleichen (W., I, 582—583). Nun ist aber die Materie als subjektive Erscheinung oder raumerfüllender sinnenfälliger Stoff bloss eine Abstraktion von den sinnlichen Objekten durch Weglassung ihrer sämtlichen Eigenschaften (W., I, 580), und die Objekte sind wieder nur intellektuale Synthesen und Projektionen von Empfindungen, so dass die Materie nur eine Abstraktion von Empfindungs-Projektionen ist. Als solche kann sie unmöglich Substanz, Unbedingtes und Absolutes genannt werden, sondern diese Bezeichnungen können ihr nur in einer anderen Bedeutung zukommen. Als subjektive Bewusstseinserscheinung ist die Materie wohl raumerfüllend, aber schlechthin träg, passiv, energielos, leistungsunfähig, unwirksam und kraftlos. Die Vorstellungen in meinem Bewusstsein haben als solche keine Kräfte zur Verfügung, sondern können höchstens Kräften, die ausser meinem Bewusstsein existieren, repräsentativ entsprechen.

Diejenige Materie, welche Schopenhauer als die Substanz und das Absolute bezeichnet, ist gar nicht träg und passiv, sondern das Wirken, die Wirksamkeit oder Wirklichkeit selbst, das reine Wirken in abstracto, d. h. die reine Kausalität selbst (W., I, 10, 14, 561; II, 53). Das ist also diejenige Materie, von welcher die dynamische Theorie der Materie gilt, wie Schopenhauer sie von Kant und Bouterwek übernommen hat, die Materie, die durch lauter Kräfte konstituiert wird oder selbst nur eine Anordnung von Kräften ist. Die Kräfte allein sind es ja, vermöge deren die kausalen Veränderungen sich vollziehen; sie allein sind also auch das Wirksame. Die Kräfte sind ebenso wie die bewusstseinsimmanente Materie von dem Gesetz der Kausalität unberührt, also ebenso unwandelbar beharrlich und unbedingt wie diese. Sie sind aber auch zugleich der Wille, oder das Ding an sich der bewusstseinsimmanenten Materie, von welchem diese nur die objektive Sichtbarkeit (W., II, 52) oder subjektive Erscheinung ist. Nicht die passive, unwirksame Abstraktion von

Empfindungsprojektionen kann das Absolute oder die Substanz heissen, sondern nur die Gesamtheit der Naturkräfte oder des Weltwillens, die ihr als Ding an sich zu Grunde liegt. Hiergegen sträubt sich Schopenhauer bloss, weil er die Geltung der Substantialität auf eine subjektive Erscheinung, auf eine Vorstellung beschränken möchte; denn er fürchtete mit Recht, dass, wenn einmal die Kraft oder der Wille als absolute Substanz und reines Wirken zugestanden sei, damit auch die Kausalität aus dem bewusstseinsimmanenten in das bewusstseinstranscendente Gebiet verschoben werde und Raum und Zeit unweigerlich nach sich ziehen müsse.

Wäre die bewusstseinsimmanente Materie, oder, wie ich lieber sage, der Stoff, nicht der Bewusstseinsrepräsentant der bewusstseinstranscendenten Materie oder des Kräftesystems, dann wäre sie ein blosses Trugbild, ein leerer Wahn. Dann hätte Berkeley gegen Schopenhauer recht, dass die philosophische Besinnung die Materie in ein blosses Vorstellungsprodukt verflüchtige und als Realität aufhebe, also zum Immaterialismus führe. Dann hätte auch Hume gegen Schopenhauer recht, dass die Substanz bloss ein äffender Spuk hinter den Eigenschaften der Objekte sei, der von der Kritik in Nichts aufgelöst werde. Schopenhauers Festhalten an der Materie als Substanz wäre dann ein Rückfall in einen erkenntnistheoretischen Standpunkt, der an kritischer Besonnenheit tief unter dem von Berkeley und Hume läge. Sein Recht, die Materie und die Substanz aufrechtzuerhalten, stützt sich lediglich auf die Materie als bewusstseinstranscendentes Kräftesystem, d. h. auf dasjenige Ding an sich, auf welches die Materie als subjektive Erscheinung (transcendental) bezogen wird. Er sucht aber diesen Unterschied zu verwischen, um nicht einzugestehen, dass auch die bewusstseinsimmanente Kausalität der Vorstellungsobjekte unter einander nur ein repräsentatives Abbild oder eine subjektiv ideale Widerspiegelung der realen bewusstseinstranscendenten Kausalität ist, welche sich im Spiel der bewusstseinstranscendenten Kräfte oder Individualwillen vollzieht.

Auch die Anerkennung, dass die Motivation die von innen gesehene Kausalität sei, musste ihn zu der Einsicht führen, dass die Kausalität lediglich durch eine Kollision von Individualwillen möglich ist, deren jeder für das Bewusstsein des anderen transcendent ist, ebenso wie beide für das Bewusstsein eines zu-

schauenden Dritten transcendent sind. Wo Kausalität ist, da ist Wille, und kein Wille agiert ohne Kausalität (»Wille in der Natur«, 86). Das Motiv, welches im Bewusstsein eines jeden der beteiligten Individuen die Willensreaktion vermittelt, ist dann nichts weiter als der subjektive Bewusstseinsrepräsentant von der transcendenten Willensbethätigung des anderen, und besteht in der Wahrnehmung, die aus der transcendenten Kausalität dieser Willensbethätigung auf die Sinnlichkeit entspringt. Damit hätte aber Schopenhauer gerade die transcendente Kausalität des affizierenden Dinges an sich zugegeben, die zu leugnen er durch sein Vorurteil genötigt war. Seine ganze Naturphilosophie hat nur einen Sinn, wenn man die transcendente Kausalität der Naturkräfte auf einander annimmt, seine Mitleidsmoral nur, wenn man die transcendente Kausalität der Menschen unter einander als Individualwillen zugiebt. Aber seine falsche Erkenntnistheorie hindert ihn, diesen Sachverhalt einzugestehen, und nötigt ihn zu einem fortgesetzten Versteckspielen mit Widersprüchen.

Nachdem Schopenhauer die Kantschen Relationskategorien unter die der Kausalitätskategorie zusammengefasst hat, verwirft er die übrigen gänzlich als Kategorien. Soweit dieselben nicht Ableitungen von der Kategorie der Kausalität sind, gehören sie dem begrifflichen reflektierenden Denken der abstrakten diskursiven Vernunft an (W., I, 539), würden also nach Kantscher Ausdrucksweise unter die »Reflexionsbegriffe« einzureihen sein. Damit hört aber auch eigentlich die Berechtigung auf, aus der Ungültigkeit der Kategorien im bewusstseinstranscendenten Gebiet unmittelbar abzuleiten, dass dem Ding an sich weder Vielheit, noch auch Einheit im Gegensatze zur Vielheit zukomme. Gleichwohl stellt Schopenhauer diese Behauptung auf, giebt ihr jedoch zugleich eine anderweitige mittelbare Begründung. Er lehrt nämlich mit Recht, dass Raum und Zeit das alleinige principium individuationis seien. Daraus folgt, dass Vielheit nur da zu finden ist, wo Raum und Zeit gegeben sind, dass aber da, wo Raum und Zeit fehlen, auch die Möglichkeit der Vielheit ausgeschlossen ist. Da nun Raum und Zeit nur im Bewusstseinsinhalt vorkommen sollen, aber nicht im bewusstseinstranscendenten Dinge an sich, so folgt weiter, dass auch Vielheit nur im Bewusstseinsinhalt anzutreffen ist, die Sphäre des Dinges an sich aber der Vielheit entrückt ist. So wird durch das Zusammentreffen der

transcendentalen Idealität von Raum und Zeit mit der Lehre, dass Raum und Zeit das alleinige principium individuationis seien, der metaphysische oder ontologische Monismus begründet, der den Mittelpunkt, Angelpunkt und Schwerpunkt des ganzen Schopenhauerschen Systems bildet.

Auch die Teleologie oder Finalität sucht Schopenhauer aus der vielheitlosen Einheit und Zeitlosigkeit des Dinges an sich zu erklären, so dass sie ebenso wie die Kausalität zu einer Kategorie von bloss subjektiver Gültigkeit herabgesetzt wird. Indem die subjektive Auffassung die Einheit des Dinges an sich räumlich, zeitlich und kausal auseinanderlegt, muss in dem Gefüge der Teile die ursprüngliche Einheit irgendwie durchschimmern, und dieses Zueinanderpassen der Bruchstücke des ursprünglichen Ganzen ist es, was die Verwunderung des Beschauers über die Zweckmässigkeit des Gefüges und der Anordnung wachruft (W., I, 186; II, 373—375; Wille in der Natur, 53—54). Nur eine besondere Art der phänomenalen Auseinanderzerrung des im Ding an sich Geeinten ist die Antizipation des Zukünftigen, die im tierischen Instinkt und im vorausschauenden Hellsehen solche Verwunderung erregt, während doch für das Ding an sich die Zeit keine Bedeutung hat (W., II, 397—398). Denn alles in der subjektiven Erscheinung in ein zeitliches Nacheinander Auseinandergezogene ist im Ding an sich als ein ewiges Ineinander. —

Von der (bewussten) Vorstellung muss man als dem Gegebenen oder als der ersten Thatsache des Bewusstseins ausgehen; diese zeigt als ihre Grundform das Zerfallensein in Subjekt und Objekt (W., I, 30, 40). Nimmt man eines der Glieder dieses Gegensatzes fort, so hebt man die ganze (bewusste) Vorstellung, und damit auch das andere Gegensatzglied, auf (W., II, 17). Das Objekt hat zur Grundform Zeit, Raum und Kausalität oder den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten (W., I, 40); sie kommen dem Objekt allein zu, nicht dem Subjekt, können aber, sofern sie dem Objekt, und dieses dem Subjekt wesentlich ist, auch von diesem aus a priori gefunden werden (W., I, 30). Dem Subjekt kommen die Formen des Objekts eben nicht zu; es steht also auch jenseits des Princips der Individuation, d. h. jenseits der Vielheit (W., I, 6). Es ist »dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, . . . der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinen-

den« (W., I, 5). Es ist nicht in der Zeit, und die Beharrlichkeit der Materie ist zu betrachten als der Reflex seiner Zeitlosigkeit (W., II, 18). Dieses Subjekt bin auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist (W., II, 7).

Dieses allgemeine, Eine Subjekt oder Weltsubjekt ist zunächst zu unterscheiden vom erkennenden Individuum (W., II, 7, 21). Die erkennenden Individuen entstehen und vergehen als lebende Organismen; aber dies ist selbst nur eine Illusion, die durch den Apparat zweier geschliffener Gläser (Anschauungsformen) entsteht, und das Eine unvergängliche, ewige Subjekt wird von ihr nicht berührt (P., II, 287; W., II, 21). Das allgemeine Subjekt wird zum erkennenden Individuum oder Individualbewusstsein dadurch, dass es sich als Bewusstsein auf ein bestimmtes Objekt als sein unmittelbares Objekt oder seinen Leib bezieht (W., I, 123), (Schellings dritte Begrenztheit). Nur in der Sphäre des Objekts giebt es Raum, Zeit, Individualität und Vielheit; nur in ihr ist deshalb das Objekt zu suchen, durch Beziehung auf welches das Bewusstsein zum individuellen wird. Dass aber dieses eine Objekt aus allen anderen herausgehoben wird, ist dadurch bedingt, dass dieses eine Objekt, der eigene Leib, zugleich als äussere Erscheinung (raumzeitliche Vorstellung) und als zeitliche innere Erscheinung (Individualwille) bewusst wird, alle übrigen Objekte aber blosse Vorstellung, d. h. blosse Phantome sind (W., I, 124). Somit ist es letzten Endes doch nur der Individualwille, der die individuelle Beschränktheit in das Erkennen setzt (oder das absolute Subjekt des Erkennens zum individuellen einschränkt); nicht das allgemeine Subjekt, sondern der Individualwille ist die Wurzel des Intellekts in den Schranken der Individualität (W., II, 153—155).

Von dem erkennenden Individuum oder dem individuell beschränkten Intellekt ist drittens zu unterscheiden das Bewusstseinsich. Dieses ist eine blosse Erscheinung und verhält sich zu der Basis dieser Erscheinung wie das Bild im Brennpunkt des Hohlspiegels zu dem abgespiegelten Gegenstande; es ist vergänglich wie das erkennende Individuum, und nicht ein Erstes, Primäres, sondern ein Tertiäres (W., II, 314). Als subjektive Erscheinung, die sich auf ein Ding an sich bezieht, als Vorstellung, die ein direkt Unerkennbares für das Bewusstsein repräsentiert, als Abbild des Einen allgemeinen Subjekts des Erkennens in

seiner individuellen Einschränkung, ist das Bewusstseinsich ein phänomenales Objekt unter anderen Objekten, bloss mit dem Unterschiede, dass es Vertreter oder Bild des Subjekts für die Vorstellung ist. Dieser Zusammenhang schimmert bei Schopenhauer nur unausgesprochen hindurch; er vermengt sogar später das Bewusstseinsich wieder mit dem Subjekt des Erkennens (P., II, 48).

Die ganze Zeit und die in ihr verlaufende kausale Entwickelungsreihe ist nur in der Identität eines Bewusstseins möglich; andererseits findet das erste erkennende Tier sich bereits in diese zeitliche Ursachenkette hineingestellt und seine eigene Existenz mit aller ihrer besonderen Bestimmtheit als ein Produkt dieser Entwickelung vor. Diese zwei einander widersprechenden Ansichten erkennt Schopenhauer als eine Antinomie in unserem Erkenntnisvermögen an, glaubt aber ihre Lösung darin zu finden, dass die Welt als Vorstellung samt ihren Formen nur die äussere Seite der Welt ist, der noch eine innere als Wesen oder Ding an sich zu Grunde liegt (W., I, 36). Da indes in dieser Innenseite der Welt Raum, Zeit, Kausalität und Vielheit keine Stätte finden, so ist auch nicht ersichtlich, wie durch sie die Lösung der Antinomie herbeigeführt werden soll. Ein zeitloses Wesen kann wohl von sich aus eine zeitliche Entwickelungsreihe von Anfang beginnen, aber niemals von sich aus den Zeitpunkt in der Mitte einer zeitlichen Entwickelungsreihe bestimmen, in welchen das neu anhebende Bewusstsein sich gestellt finden soll.

Wenn es keine Individuation im Willen giebt, die von der Vielheit der Objekte in der subjektiven Erscheinungswelt unabhängig ist, so kann es niemals zu einer Vielheit von Individualintellekten, Bewusstseinen, subjektiven Erscheinungswelten und Bewusstseinsichs kommen. Will der Allwille seine Allgemeinheit durchaus einschränken, so mag er es thun, aber er kann es ohne principium individuationis niemals zu einer Vielheit von Individualwillen bringen, die eine Vielheit von Individualbewusstseinen zur Folge hätte. Das Höchste, wohin er gelangen könnte, wäre die Herstellung Eines bewussten Intellekts, Eines Bewusstseins. Aus den Schopenhauerschen Voraussetzungen ist deshalb der Solipsismus oder theoretische Egoismus nicht nur unwiderleglich, sondern ohne Widerspruch unüberschreitbar; wird dieser

Standpunkt für Tollhäuslerei erklärt, so liegt darin das unbeabsichtigte Eingeständnis, dass irgend ein Fehler in den Voraussetzungen stecken muss (W., I, 124). —

Könnten wir das den Formen des Raumes, der Zeit, der Kausalität und der Vielheit entrückte Subjekt erkennen, so hätten wir das Ding an sich erkannt. Dies ist aber unmöglich, weil es seiner Natur nach unerkennbar ist; wir können uns ihm nur auf Umwegen nähern.

Das Subjekt des Erkennens ist eigentlich ein ungenauer Ausdruck; denn wir wissen, dass, wo das Objekt fehlt, auch das Subjekt aufgehoben ist. Wir entnehmen Subjekt und Objekt aus der bewussten Vorstellung, in welcher beide auseinander getreten sind. Aber die bewusste Vorstellung oder die Thatsache des Bewusstseins ist erst das Ergebnis des Zerfallenseins in Subjekt und Objekt; deshalb kann es, genetisch betrachtet, nicht die bewusste Vorstellung sein, die in Subjekt und Objekt zerfällt, sondern nur etwas anderes, in welchem beide noch nicht zerfallen sind, wohl aber die Möglichkeit ihres Auseinandertretens besteht. »Ein Wesen ist es im Grunde, welches« (als Subjekt) »sich selbst anschaut und« (als Objekt) »von sich selbst angeschaut wird, dessen Sein an sich aber weder im Anschauen, noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen . . . beide« (Seiten, nämlich Subjekt und Objekt) »verteilt sind« (W., II, 21). Dies ist offenbar das Nämliche, was Schelling als das absolute Erkennen, das ewig Unbewusste, das nicht wissende Bewusstsein, das absolute Subjekt-Objekt, oder die absolute Identität (d. h. ursprüngliche Einheit) des Subjekts und Objekts bezeichnet hat.

Schopenhauer beschreibt es näher als das aus allen Wesen blickende, ewig mit sich identische Weltauge, das zugleich der Träger der Welt der beharrenden Ideen ist (W., II, 433), oder als das überindividuelle und darum auch unbewusste Selbstbewusstsein des absoluten Subjekts (W., I, 230, 276, 200; II, 370), in welchem sich Subjekt und Objekt nicht mehr unterscheiden, sondern sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen (W., I, 212). Er findet aber nicht den Ausdruck des unbewussten Vorstellens dafür, sondern sucht im Gegenteil zu zeigen, dass das Einssein von Erkennendem und Erkanntem zwar das Erkennen aufhebe, welches in der Entgegensetzung beider wurzelt, aber nicht gerade Bewusstlosigkeit mit sich zu führen braucht (P., II, 291).

Er plagt sich also wie Schelling mit einem nicht wissenden (nicht erkennenden) Bewusstsein, statt von einem nicht bewussten Wissen oder unbewussten Erkennen zu reden. Denn das Zusammenfallen von Erkennendem und Erkanntem ist doch gewiss die höchste Form des Erkennens. Nicht das Erkennen oder Vorstellen als solches verlangt den Gegensatz von Subjekt und Objekt, sondern nur diejenige Form des Erkennens, die uns als bewusstes Erkennen oder Vorstellen bekannt ist. Daraus folgt, dass das überindividuelle Erkennen zugleich eine andere als die bewusste Form haben müsse, die wir nur als unbewusste und überbewusste bezeichnen können.

Die Idee steht noch unter der Form des Objekts, wenn man sie unter Abstraktion von dem Einen Subjekt denkt, und kann darum so gefasst noch nicht das Ding an sich selber sein, sondern nur seine unmittelbarste Objektität, die Form des Objektseins für ein Subjekt (W., I, 206); aber die ungeschiedene Einheit von Subjekt und Objekt in der Idee kann man nicht mehr, wie Schopenhauer thut (W., I, 247), die adäquate Objektität des Dinges an sich nennen, da sie vielmehr über die Form des Objektseins ebenso hinweg ist, wie über die übrigen Formen der Erscheinung.

Dieses unbewusste Selbstbewusstsein des Absoluten erst ist die »eigentliche Welt als Vorstellung«, die jenseits der Individuation liegt (W., I, 212). »Die Welt der beharrenden Ideen« (Schellings ideales Universum) gliedert sich in verschiedene Stufen, jede Stufe in Gattungsideen und Artideen, die höchsten Artideen wieder in Individualideen. Diese Partialideen sind die species rerum, die universalia ante rem oder unitates ante rem (W., II, 414, 417; I, 277), die Grundtypen für die Erscheinungen und Individuen (W., I, 170), also deren Prius und nicht etwa durch sie bedingt. Durch den leiblichen Organismus und dessen Teile (Gehirn) bedingt ist nur der bewusste Individualintellekt, in welchem Subjekt und Objekt auseinandergetreten ist, und die für das Individualbewusstsein sich entfaltende subjektive Erscheinungswelt. Die eigentliche Welt als Vorstellung, die Welt der beharrenden Ideen, bleibt als ewige, überindividuelle, überbewusste, Subjekt und Objekt in indifferenter Einheit enthaltende, von jedem Erklärungsversuch unberührt, der sich auf die Objekte oder die Materie stützt. —

Wie kann nun der Mensch überhaupt Kenntnis erlangen von

diesem Reich der Idee, wenn es überindividuell und überbewusst ist? Nur dadurch, dass er gleichsam einen doppelten Intellekt hat, einen subjektiv individuellen, bewussten, und einen objektiv universellen, genialen, instinktiven, unbewussten (P., II, 78—79; I, 278). Genauer betrachtet erweist sich dieser scheinbar doppelte Intellekt nur als das Ineinander des All-Einen Subjekts und des individuell eingeschränkten Subjekts, oder der unbewussten und bewussten Vorstellungsform, oder der übersinnlichen und sinnlichen Anschauungsweise. Wenn der Mensch die sinnliche Anschauung vom Willen als dem Realprincip und von der instinktiven Beziehung auf eine willensartige, dingansichliche Realität losreisst, und rein als ästhetische Anschauung (ästhetischen Schein) auffasst, so bleibt sie zwar noch sinnlich und darum auch raumzeitlich und mit kausalen und finalen Beziehungen behaftet, aber sie tritt aus dem Zusammenhange der Wirklichkeit in rein kontemplativer Weise als ästhetische Idee heraus. Wenn er dann von der ästhetisch sinnlichen Anschauung zur transcendentalen übergeht, so erfasst er die dieser ästhetischen Idee zu Grunde liegende transcendentale Idee, die von Raum, Zeit und Kausalität frei ist. Freilich kann er das nur, indem er sich über seine Individualität und sein Bewusstsein für einen Augenblick erhebt und das in ihm wesende absolute Subjekt des Erkennens rein zur Geltung kommen lässt. Als bewusstes Individuum kann er die transcendentale Idee nur in der ästhetischen Idee implicite und gefühlsmässig ahnen. Darum zeigt die ästhetische Kontemplation wohl einen Weg zum Ding an sich, führt ihn aber nicht zu Ende; indem sie das Bewusstsein auf halbem Wege stehen lässt, ändert sie nichts an der Unerkennbarkeit des Dinges an sich.*)

Das Bedenklichste an Schopenhauers Ideenlehre ist der Umstand, dass die Ideenwelt als Ding an sich frei von den Anschauungs- und Denkformen sein soll. Unabhängig von dem zufälligen Hier und Jetzt der Verkörperung ist schon die sinnliche Anschauung der ästhetischen Idee; die transcendentale Anschauung der transcendentalen Idee soll aber auch die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen und die kausalen und finalen Beziehungen abgestreift haben. Es ist schwer, zu sagen, welche Bestimmtheit dann für die transcendentale Idee noch übrig bleiben könnte,

*) Vergl. meine »Deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 47—52.

um sie zu kennzeichnen, da ihr die sinnlichen Qualitäten erst recht nicht zukommen können. Aber die Idee zerfliesst nicht nur in ein unbestimmbares Nichts, wenn ihr Räumlichkeit und Zeitlichkeit entzogen wird, sondern sie wird auch unfähig, sich in eine Vielheit von Partialideen zu zerlegen oder in eine Welt von Ideen zu gliedern. Denn Raum und Zeit sind ja das einzige principium individuationis, und wenn das Ding an sich vielheitslos ist, können der transcendentalen Ideen nicht viele sein. Die Idee schlechthin könnte gleich einem lebendigen, sich entwickelnden, zeugungsfähigen Organismus die nicht in ihm eingeschachtelt liegende Vielheit von Ideen hervorbringen (W., I, 276, 277); aber wie soll sie ohne Zeit sich entwickeln, ohne Raum und Kausalität ein Organismus und zeugungsfähig sein? —

Vielleicht führt der andere Weg zum Ding an sich besser zum Ziele; denn auf dem Wege der Vorstellung kann man über die Vorstellung nicht hinaus (W., I, 596), und die transcendentale Idee bleibt für das Bewusstsein immer hinter der ästhetisch-sinnlichen Anschauung verschleiert. Wir brauchen einen Weg, der unser bewusstes Erkennen zum Ding an sich hinleitet, und uns nicht zumutet, uns zunächst unserer Individualität und unseres Bewusstseins zu entäussern, damit unserem unbewussten Wissen das Ding an sich als die Einheit des absoluten Subjekts mit der absoluten Idee aufgehe. Dieser andere Weg kann nur nach innen führen, da der Weg nach aussen versagt. Die innere Erscheinung steht zwar noch unter der Form der Zeit, aber nicht mehr unter der des Raumes, wie die äussere Erscheinung thut (W., II, 220), und steht dadurch dem Dinge an sich um eine Stufe näher als die äussere Erscheinung (P., II, 100). Die Kausalität haftet ihr nicht mehr als äussere, sondern nur noch als innere, d. h. als Motivation an; frei von der Kausalität ist aber die innere Erscheinung des Willens nicht, wie denn z. B. jede äussere Einwirkung auf den Leib sofort als innere Einwirkung auf den Willen empfunden wird (W., I, 120).

Da Schopenhauer alle Gefühle mit zu den Willensakten rechnet, so kann er nicht daran zweifeln, dass wenigstens die zeitliche Thätigkeit eines bestimmten Wollens unmittelbar empfunden werde. Unterscheidet man aber Fühlen und Wollen, so kann man sagen, dass man selbst das zeitliche Wollen nur aus seiner inneren Erscheinung, den begleitenden Gefühlen, und aus

seiner äusseren Erscheinung, der entsprechenden Leibesbewegung, erschliesst, aber niemals sich seiner unmittelbar bewusst werden kann. Schopenhauer hingegen hält daran fest, dass man die Willensaktion in ganz unvergleichlicher Weise mit unmittelbarem Bewusstsein erfasse (W., I, 122, 133, 598), und dass Willensaktion und Leibesaktion nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, sondern identisch sind (W., I, 119). Er sieht darin die *κατ᾽ ἐξοχήν* philosophische Wahrheit, also sozusagen die nach innen gerichtete transcendentale Anschauung, wie die Idee die nach aussen gerichtete darstellt. Aber eine adäquate Erkenntnis des Dinges an sich liefert dieser Weg auch nicht, da er unmittelbar nur bis zur zeitlichen inneren Erscheinung führt (W., II, 220; P., II, 99). Immerhin weist er uns einen Weg, auf dem wir weiter schliessen können, wie das Ding an sich, das hinter dieser Erscheinung steht, zu denken sei, wenn wir es auch niemals direkt erkennen können (W., II, 221). In Bezug auf alles Wirkliche, Existierende, Seiende muss das Ding an sich der Willenserscheinung ein relatives Nichts sein (W., I, 483—487). An sich aber muss es, wie a priori einzusehen ist, das wollen und nicht wollen Könnende sein, die hinter dem Aktus des Wollens stehende Potenz, die sowohl fähig sein muss, das Phänomen des Wollens hervorzubringen, als auch dies nicht zu thun (P., II, 334).

Dieser wollen und nicht wollen könnende Wille oder dieses Vermögen des Wollens und Nichtwollens muss zugleich als Subjekt des Wollens oder der Willensbethätigung aufgefasst werden. Er ist das von allen Erscheinungsformen freie Ding an sich, also auch frei vom principium individuationis und der erst aus ihm entspringenden Vielheit. Der Wille als Ding an sich ist der Allwille oder Weltwille oder das absolute Subjekt alles Wollens in der Welt. Wenn das Individuum glaubt, dass es als Individualsubjekt wolle, so täuscht es sich, denn das absolute Subjekt des Wollens oder der Wille als vielheitloses Ding an sich ist es allein, was in ihm will. Dass es eine Mehrheit von wollenden Individuen gebe, ist bloss ein Schein, den uns das Bewusstsein vorspiegelt; denn da die Mehrheit erst mit Raum und Zeit auftreten kann, so ist eine Individuation vor dem Auftreten des Bewusstseins unmöglich und kann nur durch dieses vermittelt sein. —

Mein Bewusstsein weiss zunächst nur von meinem Wollen etwas, dem die Bewegungen meines Leibes entsprechen. So

lange die übrigen mittelbaren Objekte meines Bewusstseins blosse Phantome sind (W., I, 124), können sie mich auch nicht veranlassen, hinter ihnen Willensakte zu suchen. Der Solipsismus ist also aus dem Gesichtspunkte des Wollens ebenso unwiderleglich, wie aus dem des Vorstellens. Bleibe ich im Gebiete der Vorstellung, so komme ich über die Grenze meines Bewusstseinsinhalts nicht hinaus; will ich mich aber eines Analogieschlusses aus dem Verhältnis von Wille und Vorstellung in dem unmittelbaren Objekt meines Leibes bedienen, so versagt auch dieser.

Ich kann erstens aus der Zusammengehörigkeit von Vorstellung und Wille in meinem unmittelbaren Objekt nicht auf ihre Zusammengehörigkeit auch in meinen mittelbaren Objekten schliessen. Ich kann zweitens aus der Korrespondenz meines Wollens mit einem meiner Vorstellungsobjekte nicht auf die Korrespondenz fremden Wollens mit einem meiner Vorstellungsobjekte schliessen. Ich kann drittens auf die Korrespondenz fremden Wollens mit dem unmittelbaren Objekt eines fremden Bewusstseins nur dann schliessen, wenn ich von der Existenz eines fremden Bewusstseins mit Wollen und Leibesvorstellung bereits Kenntnis habe. Ich kann viertens aus der Korrespondenz meines Wollens und meiner Leibesvorstellung in meinem Bewusstsein und aus der des fremden Wollens und der fremden Leibesvorstellung in dem fremden Bewusstsein zusammen keineswegs auf eine Korrespondenz meines Wollens mit einem bestimmten Vorstellungsobjekt in dem fremden Bewusstsein, oder auf eine Korrespondenz des fremden Wollens mit einem bestimmten Vorstellungsobjekt in meinem Bewusstsein schliessen.

Alle solche Schlüsse, die die Grenzen meines Bewusstseins überschreiten und auf das für mich Transcendente übergreifen, sind mir vielmehr schlechthin abgeschnitten, wenn es keine reale Einwirkung des fremden Wollens auf mich und meines Wollens auf das fremde, d. h. keine die Bewusstseinsgrenzen überschreitende (transcendente) Kausalität zwischen den Individuen giebt, sondern Kausalität nur zwischen Objekten (desselben Bewusstseins) möglich ist. Das Bewusstsein mit seinen Formen Raum und Zeit ist demnach ganz unfähig, eine Mehrheit von Individuen zustande zu bringen, wenn der vorbewusste Prozess sie nicht schon vorher fertig gestellt hat; es muss bei dem Solipsismus mit umgebenden Phantomen stehen bleiben. —

In der That ist aber auch Schopenhauer weit entfernt davon, die strenge Einheit des gesamten Willens jenseits des Bewusstseins festzuhalten. Wie Kant sich über sein Verbot des transcendentalen Gebrauchs der Kausalität praktisch hinwegsetzt, so Schopenhauer über seine Lehre, dass Vielheit nur durch die Anschauungsformen im Bewusstsein zustande kommen könne. Nach seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen dürfte Schopenhauer keinen Augenblick darüber in Zweifel sein können, dass die Wurzeln der Individuation nicht tiefer hinabreichen als Raum und Zeit, d. h. das jenseits des Bewusstseins Belegene gar nicht berühren. Dass er es als ein Problem hinstellt, wie tief die Wurzeln der Individuation im Wesen der Welt gehen (W., II, 734), genügt schon, um die Richtigkeit seiner Erkenntnistheorie in Frage zu stellen. Er löst das Problem in dem Sinne, dass die Individuation nicht bloss dem Intellekt und seiner subjektiven Erscheinungswelt, sondern auch dem Willen angehört, sofern der Charakter individuell ist (W., II, 698; P., II, 243); damit desavouiert er aber geradezu seine Erkenntnistheorie, und das Gefühl dieses Widerspruchs mit seinen eigenen Lehren ist es, was ihn dem Individuationsproblem gegenüber so zaghaft macht.

Das bleibt auch für Schopenhauer zweifellos, dass der Wille im Zustande der Verneinung (oder der ruhenden Potenz) nicht von der Individuation und Vielheit berührt wird, dass diese sich vielmehr nur auf den Willen im Zustande der Bejahung (oder der aktualisierten Potenz) erstrecken kann (W., II, 698, 734). Daraus ist denn zu schliessen, dass auch der Wille, sofern er den Zuständen der Bejahung und Verneinung (Ruhe und Bethätigung) als ewig unwandelbares Wesen oder Subjekt zu Grunde liegt, d. h. der wollen und nicht wollen könnende Wille, ebenfalls von Individuation und Vielheit unberührt bleibt. Was die Welt der realen Individuation ausmacht und nicht nur Vielheit, sondern auch ein Mehr oder Minder an Energie zeigt (W., I, 152—153), das ist die Spaltung oder Gliederung der Aktualität des Weltwillens in die Naturkräfte verschiedener Stufen und in die Gattungs-, Art- und Individualcharaktere. Diese verhalten sich zu dem Einen absoluten Willenssubjekt, wie Erscheinungen zum Wesen; da sie aber das Prius der subjektiven Erscheinungswelten sind, die erst in den durch sie gesetzten Individuen entstehen können, so verhalten sie sich zu den subjektiven Er-

scheinungsobjekten in den Bewusstseinen wie Dinge an sich zu ihren Erscheinungen.

Die subjektive Erscheinung wird dadurch zu einer Erscheinung aus zweiter Hand, welche die vorbewusste metaphysische Erscheinung des Wesens nur für das Bewusstsein abspiegelt (W., II, 698). Dann ist aber auch die Vielheit in der subjektiven Erscheinungswelt nur eine Abspiegelung der Vielheit in der realen Welt der Individuation; die immanente Kausalität der kraftlosen Vorstellungsobjekte im Bewusstsein ferner wird zu einer blossen Abspiegelung der realen bewusstseinstranscendenten Kausalität der auf einander wirkenden und mit einander kämpfenden und ringenden Naturkräfte und Individualwillen. Endlich rücken Raum und Zeit in die reale Welt des Geschehens als Formen ihres Daseins und Geschehens hinüber, einesteils dadurch, dass die Kausalität der Individualwillen sich formell in einer Wechseldurchdringung von Raum und Zeit vollzieht und ohne diese undenkbar ist, andererseits dadurch, dass die Individuation und Vielheit der Individualwillen ohne Raum und Zeit (oder analoge und korrespondierende Daseins- und Werde-Formen) nicht vollziehbar ist. —

Die Welt der Individuation des Einen Willens zu vielen Naturkräften und Individualwillen ist Eine für alle individuellen Intellekte gemeinsame Welt der realen, bewusstseinstranscendenten Erscheinung des metaphysischen Wesens; die subjektiven Erscheinungswelten in den individuellen Intellekten sind so viele ideale, bewusstseinsimmanente Erscheinungen der realen Erscheinungswelt aus zweiter Hand, als es erkennende Individuen giebt. Damit wäre denn Kants falsche Gleichsetzung des Wesens und des Dinges an sich wieder aufgelöst; das Wesen bleibt ein unzeitlich und unräumlich vielheitloses; die Willensindividuen der realen Individuationswelt bilden hinfort die vielen Dinge an sich, denen die subjektiv idealen Erscheinungen entsprechen, und auf welche sie bezogen werden.

So gedeutet stürzt die Schopenhauersche Willensmetaphysik seinen transcendentalen Idealismus völlig um und setzt an seine Stelle einen transcendentalen Realismus. Den erkenntnistheoretischen Idealismus hält Schopenhauer selbst nicht für das letzte Wort der Erkenntnistheorie. Wenn das angeschaute Objekt bloss etwas für andere und nicht auch etwas für sich selbst wäre, so

wäre es schlechthin Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum blossen subjektiven Phantasma wird (W., II, 216). Jede Erscheinung ist auf ein Ding an sich zu beziehen (P., II, 100), d. h. dem Objekt ist eine die Bewusstseinssphäre überschreitende, transcendentale Beziehung auf ein Bewusstseinstranscendentes beizulegen. Die endlose Mannigfaltigkeit der subjektiven Erscheinungen in den Naturobjekten und Individualphysiognomien muss überall der vorstellungsmässige Ausdruck oder die sinnliche Abbildung ebenso mannigfaltiger Modifikationen der Dinge an sich, d. h. der Individualwillen sein; jeder Verschiedenheit im Objekt muss eine im Ding an sich entsprechen (P., II, 188—189; Frauenstädt: A. Schopenhauer. Von ihm, über ihn, 594; Nachl., ed. Gris., IV, 164—166).

Die transcendentale Beziehung des Objekts auf das Ding an sich und die Korrespondenz zwischen den Verschiedenheiten in den Objekten und in den Dingen an sich wird also von Schopenhauer zugestanden; nur die transcendente Kausalität zwischen Ding an sich und Objekt, das Kantsche Affizieren der Sinnlichkeit durch das Ding an sich, wird von ihm principiell geleugnet (W., I, 562—563), weil von Beck bis Schelling diese Leugnung als Kennzeichen kritischer philosophischer Besonnenheit gegolten hat. Trotzdem bleibt er im Konkreten seinen Grundsätzen auch hierin nicht treu; er lehrt z. B.: »Der Körper ist rot, bedeutet, dass er im Auge die rote Farbe bewirkt« (Über das Sehen und die Farben, 20). Und in der That ist schwer begreiflich, wie eine Korrespondenz der Verschiedenheiten zwischen Dingen an sich und Objekten, wie eine Abspiegelung der einen realen Individuationswelt durch die vielen subjektiven Erscheinungswelten anders zustande kommen sollte, als durch transcendente Kausalität. So zieht sich bei Schopenhauer ebenso wie bei Kant unter der transcendentalidealistischen Oberfläche des Systems eine realistische Unterströmung hin, deren Widerspruch gegen die offen und feierlich verkündeten Grundsätze unausgeglichen bleibt. —

Wir haben nun auf zwei verschiedenen Wegen zwei verschiedene Bestimmungen für die Dinge an sich und das Weltwesen erhalten, nämlich einerseits die Gattungs- und Individual-

charaktere und den Willen zum Leben, andererseits die Gattungs- und Individualideen und die Einheit von Erkenntnissubjekt und Idee schlechthin. Da entsteht nun die Frage, wie sich beide Bestimmungen zu einander verhalten, oder genauer: wie verhält sich erstens der Individualcharakter zur Individualidee, zweitens das Wollen schlechthin zur Idee schlechthin und drittens das Subjekt des Wollens zu dem des Erkennens? Die Antworten lauten: 1. Gattungscharakter und Gattungsidee, Individualcharakter, Individualwille und Individualidee fallen zusammen (W., I, 184—185); 2. das Wollen schlechthin, oder der Wille zum Leben, ist Wille zum Erkennen (W., I, 323—324), d. h. das Erkennen ist Ziel des Wollens schlechthin; 3. das Subjekt des Wollens und das des Erkennens sind ein und dasselbe Subjekt.

Man darf nicht ohne weiteres die Dinge an sich und das Wesen als ein unbekanntes Drittes ansehen, von welchem jene doppelseitigen Bestimmungen nur subjektiv gefärbte Auffassungen aus verschiedenen Gesichtspunkten liefern. Die Doppelheit von Wollen und Vorstellen, Realem und Idealem ist in jedem einzelnen Individuum thatsächlich gegeben, und nur durch diese verschiedenen Ausgangspunkte wird es möglich, dass das Erkennen von zwei verschiedenen Seiten her zum Wesen gelangt. Die wesentliche Diversität des Idealen und Realen muss als unerschütterliche Thatsache bestehen bleiben und darf nicht in eine unerklärliche Zweiseitigkeit der bloss subjektiven Auffassung aufgelöst werden.

Jeder einzelne Willensakt hat Grund, Motiv, Objekt, Ziel und Zweck, das gesamte Wollen hat keines von alledem, sondern ist ein blindes endloses Streben, das durchaus nicht weiss, was es will (W., I, 194—196). Die einzige, aber auch noch rein formale Bestimmung desselben besteht darin, dass es Wille zum *Leben*, d. h. zum *Erkennen* oder *Vorstellen* ist (W., I, 323—324); denn die Welt (als Vorstellung) ist der Spiegel oder die Selbsterkenntnis des Willens (W., I, 485). In seiner Besonderung zu Individualwillen oder Individualcharakteren erhält diese rein formale Bestimmung (Wille zum Erkennen) einen Inhalt an den Individualideen, wie die einzelnen Willensakte des Individuums ihren Inhalt durch die Vorstellungen erhalten, die von den Motiven geweckt werden (W., I, 194—195). Wie der Inhalt des einzelnen individuellen Willensaktes eine einzelne bewusste (oder

auch unbewusste) Vorstellung ist, so ist der des Individualwillens als ständigen Individualcharakters die Individualidee als unbewusste Vorstellung, und der Inhalt des Weltwollens ist »die eigentliche Welt als Vorstellung« oder »die Welt der beharrenden Ideen«. Unmittelbares Ziel des Wollens schlechthin ist die Idee schlechthin, durch welche erst das blinde, leere und unbestimmte Wollen Inhalt und Bestimmtheit erhält; Endziel des formellen Strebens nach Erkenntnis ist allerdings die bewusste Selbsterkenntnis, die aber erst durch die Individuation vermittelt werden kann, wie diese durch die Idee. Denn das Endziel des Erkenntnisstrebens ist diejenige Erkenntnis, welche den Willen zur Erlösung vom Wollen führt, und das thut unmittelbar nur die bewusste, durch die Individuation bedingte.

Wie im Individuum, so kommt auch im ganzen dem Wollen der Primat über die Vorstellung zu. Wie die Welt als Vorstellung oder die Aktualität des Erkennens erst mit der Bejahung des Willens zum Leben aufgetreten ist, so verschwindet sie auch wieder mit seiner Verneinung (W., I, 485). Gewöhnlich fasst Schopenhauer den Willen als Vermögen und das gesamte Wollen in Eins zusammen und stellt ihnen die Idee als ihre Objektität unter Absehung von dem Subjekt des Erkennens gegenüber; dann kann er mit Recht sagen, dass der Wille das Ansich der Idee sei (W., I, 212), weil das Subjekt des Erkennens dabei schon unwillkürlich mit auf die Seite des Willens hinübergeworfen ist. Praktisch und theoretisch steht für Schopenhauer überall der Wille im Vordergrunde; seine Idee leistet für Naturphilosophie, Psychologie und Ethik eigentlich gar nichts, und läuft nur behufs der Ästhetik als fünftes Rad am Wagen nebenher. Das kommt daher, weil die Lehre von der unbewussten Vorstellung im Keime stecken geblieben, die Vernunft auf abstrakt diskursive Reflexion beschränkt und die Bedeutung der Idee für die Teleologie von Schopenhauer verkannt ist.

Seine Nachfolger hatten die Wahl, entweder der Idee die ihr entzogene Bedeutung zurückzugeben, oder sie auch in der Ästhetik als überflüssig zu beseitigen und sich mit der sinnlichen ästhetischen Anschauung und der sinnlichen ästhetischen Idee als tertiärem Produkt zu behelfen. Schopenhauers Principien fordern als systematische Konsequenz die Unterordnung der bewussten Vorstellung (einschliesslich der relativ unbewussten) als eines ter-

tiären Produktes unter den Willen, aber gleichzeitig auch die Nebenordnung und Gleichstellung der transcendentalen Idee in ihrer Einheit mit dem Erkenntnissubjekt (d. h. der absolut unbewussten Vorstellung) mit dem Willen anzuerkennen. Aber er selbst hat durchaus keine klare Einsicht in diese Konsequenz seiner Principien, sondern äussert sich an den meisten Stellen so, als ob auch die Idee etwas Sekundäres und allein der Wille das Primäre wäre. Daher macht bei oberflächlicher Lektüre sein System den Eindruck, als ob es nicht zwei koordinierte Principien, Wille und Idee, sondern nur eines, den Willen habe, und dieser Eindruck wird verstärkt durch die Unfruchtbarkeit der Idee als Erklärungsprincip in seinem System, die ihre Aufstellung als eine unmotivierte Entlehnung erscheinen lässt, so wie durch sein Schelten auf die metaphysische Idee bei Hegel. Es ist daher kein Wunder, dass die meisten Schopenhauerianer dem Grundprincip ihres Meisters zu reinerem Ausdruck zu verhelfen und es von einer ebenso inkonsequenten wie wertlosen Zuthat zu reinigen glaubten, wenn sie die metaphysische transcendentale Idee hinauswarfen und nur die bewusste, sinnliche, ästhetische Idee festhielten. —

Das Subjekt des Wollens und das Subjekt des Erkennens sind identisch; diese Identität ist unerklärlich, weil unsere Erkenntnisregeln und Erklärungen nur für Objekte gelten, und kann darum der Weltknoten oder das Wunder κατ' ἐξοχήν genannt werden (Vierf. Wurzel, 136; W., I, 121, 296; II, 226). Allerdings bringt Schopenhauer sich dieses Problem zunächst im Individuum beim Begriff des individuellen Ich zum Bewusstsein; aber da nach seiner Auffassung in allen Individuen Ein Wille will und ein Erkenntnissubjekt vorstellt, so ist das Subjekt des Wollens und das des Erkennens zugleich als absolutes Subjekt des Wollens und Erkennens zu verstehen. Die Identität beider Subjekte im Individuum wäre nicht nur unerklärlich, sondern geradezu unmöglich, wenn sie nicht vorweg zwischen den beiden, absoluten, unvergänglichen, unsterblichen, ewigen Subjekten gälte und von diesen nur auf die individuell eingeschränkten beiden Subjekte übertragen würde.

Wir haben also Ein absolutes Subjekt, das wollen und nichtwollen, erkennen und nichterkennen kann, das aber, wenn es will, auch erkennt, und wenn es nicht will, auch nicht erkennt,

d. h. ein Subjekt mit zwei verschiedenen (realen und idealen) Thätigkeitsmöglichkeiten, deren zweite aber in ihrer Bethätigung von der ersten abhängig ist. Die Entscheidung zum Wollen oder Nichtwollen, zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben oder Erkennen, ist seine transcendentale Freiheit, und diese grundlose Entscheidung bildet den einzigen Inhalt seiner Freiheit. Dieses Subjekt mit seinen Fähigkeiten oder Vermögen ist das unwandelbare, ewige Wesen, das allen Erscheinungen und ihrem Wechsel zu Grunde liegt, wovon sie alle ausgehen und in das sie alle zurückkehren, der wirklich beharrende Pol in der Erscheinungen Flucht, das einzige, was weder quantitativ, noch qualitativ verändert werden kann. Dies allein kann also mit Recht das Unbedingte, Absolute, oder die Substanz genannt werden, nicht das sinnliche Trugbild des räumlichen Stoffes. Da sowohl das Wollen als auch die Idee ihrer selbst absolut unbewusst ist, so muss auch das Subjekt beider als absolutes Subjekt seiner unbewusst sein und kann erst als individuell eingeschränktes, d. h. in den Erscheinungsindividuen, seiner mittelbar durch das Spiegelbild des Erscheinungsich bewusst werden. —

Da Schopenhauer unter Gott nicht das irgendwie beschaffene Objekt des religiösen Bewusstseins, sondern nur ein persönliches und selbstbewusstes Absolutes versteht, so lehnt er nicht nur die Bezeichnung des Theismus mit Recht, sondern auch die des Pantheismus für seinen Standpunkt ab. Nach dem Sprachgebrauch des neunzehnten Jahrhunderts unterscheidet sich der Theismus vom Pantheismus gerade dadurch, dass ersterer einen persönlichen Gott voraussetzt, letzterer nicht. Liesse Schopenhauer im Pantheismus einen unpersönlichen Gottesbegriff gelten, so hätte er keinen triftigen Grund mehr, diese Bezeichnung von seinem Monismus abzuwehren; denn nur bei einem selbstbewussten persönlichen Gott wäre es unbegreiflich, wie er sich in blindes Wollen und durch dieses in alles Leid der Welt verstricken konnte (P., II, 106). Schopenhauers Subjekt des Wollens und Erkennens fällt ja keineswegs mit der Welt zusammen (P., II, 105), sondern steht als überweltliches Wesen hinter seiner Erscheinung, der Welt, liegt ihr zu Grunde und besteht fort, wenn die Welt verschwindet. Da wir nun den Ausdruck Pantheismus nach dem heutigen allgemeinen Sprachgebrauch anwenden müssen, nicht

nach dem Schopenhauerschen, so sind wir auch genötigt, Schopenhauers System trotz seiner Proteste unter »Pantheismus« einzureihen. Atheismus ist es nur in dem Sinne, dass es nicht Theismus ist, d. h. keinen persönlichen selbstbewussten Gott gelten lässt, aber nicht in dem Sinne, als ob es jedes Absolute leugnete, das zum Objekt eines religiösen Verhältnisses geeignet wäre. Sein Standpunkt ist nicht mit dem Buddhismus, sondern nur mit der Vedantalehre in Parallele zu stellen. —

Schopenhauer ist von Grund aus religiös gestimmt; es ist ihm tiefer und heiliger Ernst mit der ethischen Bedeutsamkeit der Welt, mit Übel und Schuld, Gnade und Wiedergeburt, und das Centrum seiner Gesinnung ist die Erlösungssehnsucht. Der Weltprozess ist der Heilsweg, und der einzige Heilsweg führt durch Leiden zur Erkenntnis und Wiedergeburt, während Selbstmord, Fruchtabtötung u. s. w. nur die Erscheinung an diesem Ort und zu dieser Zeit zerstören. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, dass der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Darum sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern (W., I, 474). Nur in der Menschheit gelangt die Erkenntnis zu solcher Klarheit, dass sie zur Erlösung führen kann; infolge des Zusammenhanges aller Willenserscheinungen würde aber mit der höchsten Willenserscheinung auch ihr schwächerer Widerschein, die Tierheit und die übrige Welt wegfallen. Daher ist die Menschheit berufen, der ganzen Natur die Erlösung zu vermitteln (W., I, 449—450), und zwar dadurch, dass sie den Willen ungehindert erscheinen lässt und die Zwecke der Natur auf alle Weise befördert, bis endlich der nötige Grad der Erkenntnis in der Menschheit erreicht ist (W., I, 474).

Dies ist diejenige Stellungnahme Schopenhauers in der Erlösungslehre, welche allein seinem metaphysischen Monismus entspricht. Sie bleibt aber auf flüchtige Andeutungen beschränkt, während seine näheren Ausführungen sich in schroffen Widerspruch mit ihr setzen. Zunächst lässt die transcendentalidealistische Erkenntnistheorie keine thätige Beteiligung an der Förderung der Naturzwecke und des allgemeinen Heilsprozesses aufkommen, sondern verurteilt zu geduldigem Zuwarten und unthätigem Quie-

tismus. Denn der transcendentale Idealismus verflüchtigt Zeit, Kausalität, Finalität und Vielheit der Erscheinungsindividuen zu einem bloss subjektiven Schein ohne jede transcendentale Realität, und hebt damit nicht nur jede Möglichkeit einer zweckvollen Entwickelung, sondern überhaupt die Möglichkeit einer geschichtlichen Weltanschauung auf. Jeder Versuch, etwas zu fördern, wäre auf dieser Grundlage die bare Thorheit.

Es kommt aber noch eine pluralistische Tendenz hinzu, die sowohl mit dem metaphysischen Monismus, als auch mit dem transcendentalen Idealismus in Widerspruch steht. Von Schelling übernimmt Schopenhauer die Selbstsetzung des intelligiblen Charakters durch einen freien vorzeitlichen Willensakt, von den Indern die Selbsterlösung des Individuums durch Askese. Die Freiheit der grundlosen Entscheidung zum Wollen oder nicht Wollen, die nur dem absoluten Subjekt des Wollens beiwohnt, wird damit auf den Individualwillen übertragen; die bloss formelle Entscheidung dieser Freiheit zwischen ja und nein wird zugleich zu einer inhaltlichen Entschliessung über die Beschaffenheit des anzunehmenden Individualcharakters. Der noch nicht seiende Individualwille giebt erstens sich selbst die fehlende Existenz und zweitens wählt er als noch essenzloser sich die ihm zusagende charakterologische Essenz. Damit wird der Individualwille zur causa sui, die doch Schopenhauer selbst durch den Vergleich mit dem sich an seinem Zopfe aus dem Wasser ziehenden Münchhausen verspottet (Vierf. Wurzel, 14).

Die Absonderung des Individualwillens vom Allwillen erscheint auch deshalb schon unmöglich, weil der letztere als vielheitloses Subjekt des Wollens unteilbar ist und in jedem individuell eingeschränkten Subjekt ganz und ungeteilt gegenwärtig ist (P., II, 296). Was sich aber selbst Existenz und Essenz nicht verleihen kann, das kann sie auch sich selbst nicht nehmen; freiwilliges Verhungern kann in dieser Hinsicht nicht mehr leisten, als eine andere Art des Selbstmords. Auch Keuschheit kann ebenso wie Fruchttötung nur die Geburt eines neuen Individuums an diesem Ort und zu dieser Zeit, d. h. eine bestimmte Erscheinung des Willens hindern. Am wenigsten kann das Unmögliche möglich gemacht werden durch die Askese, die den Naturzwecken am meisten zuwiderläuft; denn wenn auch die Mortifikation des Wollens in dieser Erscheinung gelänge, so

würden doch die Wurzeln der Individuation keinenfalls bis über die Sphäre der Bejahung des Willens zum Leben (die Erscheinungswelt) hinausreichen, also das Subjekt des Wollens und Nichtwollens völlig unberührt lassen. Schopenhauer folgte daher einem gesunden Instinkte, wenn er dieses krankhafte indische Pfropfreis seiner Lehre praktisch für seine Person missachtete. —

Die Freiheit der individuellen Entscheidung zum Wollen oder nicht Wollen passt nur in ein pluralistisches System, in welchem alle Individualwillen ungeworden und unvergänglich, d. h. Substanzen sind. Die einmalige freie Selbstbestimmung des Charakters aber passt selbst in solchen substantiellen Pluralismus nicht, da in diesem die Essenz jedes Individualwillens als gleich ewig mit seiner Existenz, also als schlechthin gegeben, gedacht werden muss. Dieser Pluralismus ist ein dem System in allen seinen Teilen widersprechender und es lediglich verunstaltender Auswuchs.

Im übrigen stimmt der Monismus, die Willensmetaphysik, der metaphysische Idealismus und der axiologische Pessimismus des Schopenhauerschen Systems vollkommen zusammen. Der Materialismus ist auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Idealismus ganz unfähig, irgend etwas zu erklären; auf dem Boden der Willensmetaphysik und des metaphysischen Idealismus kann ihm eine gewisse sekundäre Bedeutung zugeschrieben werden, aber mit einer erheblichen Einschränkung, nämlich der auf das b e w u s s t e Vorstellungsleben. Der erkenntnistheoretische Idealismus ist mit allen übrigen Teilen des Systems gleich unvereinbar, und wird deshalb auch überall, wo es sich um konkrete Erklärungsversuche handelt, nicht nur beiseite geschoben, sondern unvermerkt durch die entgegengesetzte Ansicht ersetzt. Der Monismus, den er stützen soll, ist auch ohne ihn gesichert. Die Ästhetik Schopenhauers ist nur eine Popularisierung der Schellingschen, die in sein System nicht recht passt; sie als Mittelpunkt seines Systems und seines persönlichen Interesses betrachten, ist eine einseitige Übertreibung. Schopenhauers Interesse hatte seinen Schwerpunkt im Erlösungsbedürfnis auf Grund des gefühlsmässigen Pessimismus; sein transcendentalidealistischer Quietismus liess ihm allerdings kaum ein anderes praktisches Verhalten übrig, als einen ästhetisch verfeinerten und vergeistigten Epikureismus.

Das Entscheidendste und Wichtigste an der Stellung Schopenhauers in der Geschichte der Philosophie ist, dass zum ersten Male in ihm ein Denker mit tiefem ethischen und religiösem Bedürfnis sich schroff gegen den Theismus kehrt, weil er seinem ethischen und religiösen Bedürfnis nicht Genüge thut. Diese Verurteilung des jüdisch-christlichen Theismus aus ethischen und religiösen Gründen und die harte Ablehnung jedes Vertragschliessens mit ihm ist in der Geschichte der christlichen Philosophie etwas Neues und Unerhörtes, da alle bisherigen Denker ausser einem Teile der Materialisten das Christentum in ihrem Sinne umzudeuten bemüht gewesen waren. Wer ohnehin Theist war, hiess den Theismus im Christentum willkommen; wer nicht Theist, sondern Pantheist war, suchte die Sache so zu drehen, als ob auch das Christentum eigentlich pantheistisch sei und zwischen Theismus und Pantheismus philosophisch gar kein so grosser Unterschied bestehe. Schopenhauer zuerst findet den Mut, mit der ganzen christlichen Religionsentwickelung zu brechen, weil sie theistisch sei, und auf die pantheistische indische Religion als die allein wahre hinzuweisen. Damit hat er in der Religionsphilosophie und in der Kulturgeschichte der europäischen Völker eine neue Epoche inauguriert und gezeigt, dass man auch als Europäer religiös sein kann, ohne christlich zu sein. Der pantheistischen Philosophie aber hat er dadurch erst die Augen geöffnet über die Schärfe ihres Gegensatzes zu aller theistischen Philosophie und hat dadurch auch die philosophische Entwickelung in eine ganz neue Bahn gedrängt.*)

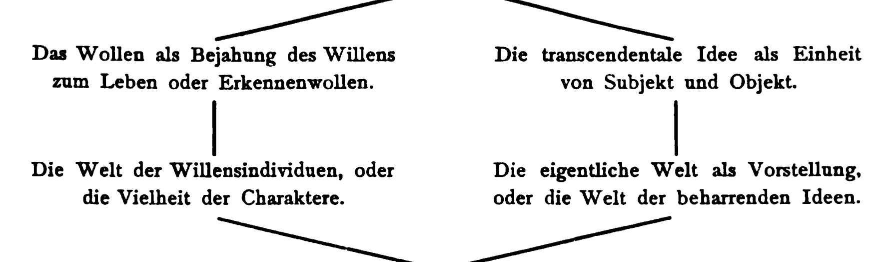
Die vorbewussten, metaphysischen und die bewussten erkenntnistheoretischen Zusammenhänge im Schopenhauerschen System lassen sich folgendermassen tabellarisch veranschaulichen:

---

*) Vergl. Ges. Stud. u. Aufs., S. 569—572, 636—649, 679—695; Phil. Fragen der Gegenwart, S. 25—57; die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 44—61, 388—391, 415—417, 436—439, 453—454, 468—469, 488—491, 532—533, 559; das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl., S. 49—53, 191—202, 225—229, 381—387, 408—411, 621—626, 652—653; krit. Grundlegung des transc. Realismus, 3. Aufl., S. 35—36, 49—52, 84—90; Neukantianismus, Schop. u. Hegelianismus, 119—257; krit. Wanderungen durch die Phil. d. Geg., S. 26—42. In der Gesamtheit der angeführten Stellen finden alle Seiten der Schopenhauerschen Philosophie eine ausführliche kritische Durcharbeitung.

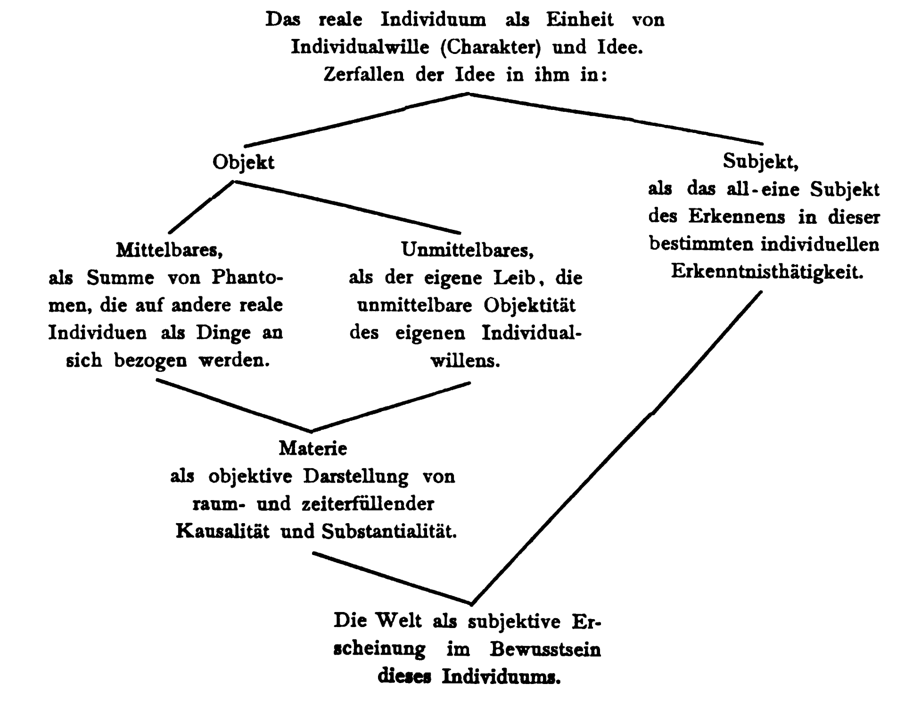
I. Metaphysischer Zusammenhang.

Identisches Subjekt des Wollens und Erkennens, als das zu wollen und zu erkennen, oder nicht zu wollen und nicht zu erkennen Fähige.



Die Welt der realen Individuen als Einheit der vielen Individualwillen (Charaktere) und entsprechenden Sonderideen.

II. Erkenntnistheoretischer Zusammenhang.



5. Hegel (1770—1831).

Hegel ist der erste Philosoph, der den Anspruch erhebt, die Wahrheitsmomente aller bisher aufgetretenen philosophischen Systeme in seinem System aufgehoben zu haben. Die Geschichte der Philosophie ist ihm die Eine Philosophie in ihrer Entwickelung, das sich selbst Erkennen des Einen Geistes in seinen auseinandergelegten Momenten, das wahrhafte Geisterreich, das einzige, das es giebt, die Enthüllung Gottes, wie er sich in seiner Wahrheit weiss (S. W., XV, 691, 686). Hegel unterscheidet folgende Haupttypen, die sich mit den Hauptabschnitten seiner Logik decken sollen: 1. Das Sein in der älteren hellenischen Philosophie, 2. das Wesen in der objektiven, substantiellen Idee Platons, 3. den Begriff bei Aristoteles, 4. den Begriff als für sich werdendes Subjekt in abstrakter Trennung bei den Stoikern, Epikureern und Skeptikern, 5. die konkrete, aber nicht sich wissende Idee bei Plotin, 6. den Geist als die sich wissende Idee in der modernen Philosophie, und zwar zunächst als inhaltliche, substantielle, äusserliche Anschauung der Identität von Denken und Sein bei Spinoza, 7. als reine, unendliche Form des Erkennens, als Subjektivität des Selbstbewusstseins oder Ich bei Fichte, 8. als konkrete Identität des absoluten Inhalts und der absoluten Form, des Objektiven und Subjektiven bei Schelling (XV, 686—688).

Spinozas Monismus teilt er, aber nicht seinen Akosmismus. Er tadelt, dass seine Substanz bloss unthätige, ruhende Substanz ohne Entwickelung, ohne Böhmesches Quellen, ohne sich Aufschliessen, ohne Zweck, ohne Subjektivität, Individualität und Persönlichkeit sei, und dass er die Individuation nur als Zusammensetzung aus Teilen kenne, also als Gegenteil der Ichheit (XV, 375, 377, 390, 395). Immer von neuem kommt er darauf zurück, dass die Substanz, die er als blosse Sache, Gegenständliches, Objekt des Denkens oder bloss Gedachtes auffasst, zum Subjekt des Denkens, zum Geiste als reiner Thätigkeit, zur Person werden müsse (z. B. VI, 366—367). Dass Spinozas intellectus infinitus alle diese Forderungen mit Ausnahme der Zweckthätigkeit erfüllt, hat er übersehen; es bleibt also nur ein zwiefacher Unterschied übrig. Einerseits tritt an Stelle der rein formallogischen Notwendigkeit die teleologische, andererseits an Stelle

des Denkens als Attribut und Funktion der Substanz das Denken selbst als die Substanz der äusserlichen Dinge wie des Geistigen (VI, 46, 47, 51).

Was er bei Spinoza und auch bei Platon vermisst, findet er bei Aristoteles, den er ganz rationalistisch auslegt. Bei diesem ist der Zweck nicht nur das Allgemeine (wie die Platonische Gattungsidee), sondern auch das Bewegende, die Energie und Entelechie, d. h. das sich selbst Bestimmende und Realisierende. Die Materie ist nur an sich oder der Möglichkeit nach das Substantielle, die Form als Entelechie ist es der Wirklichkeit nach (XIV, 319—321). Die höchste absolute Substanz, in der Möglichkeit und Wirklichkeit vereint sind, ist reine Thätigkeit ohne Passivität, also auch ohne Materie, der νοῦς, das reine absolute Denken, genauer das Denken des Denkens, in welchem das Denken und das Gedachte Eins ist (XIV, 326, 327, 330—332).

Die Wolffsche Metaphysik hat darin recht, dass sie die Wesenheit des Seienden allein im Gedanken sucht, bleibt aber in abstrakten und unangemessenen Vorstellungen stecken, so z. B. indem sie die Seele zu einem sinnlich existierenden Ding mit einem räumlichen Sitze und Gott zum allerärmsten und leersten Wesen macht (VI, 65—76).

Der Empirismus trägt im Gegensatz zu den abstrakten Verstandestheorien dem Bedürfnis eines konkreten Inhalts und festen Haltes Rechnung, aber er leugnet entweder das Übersinnliche oder doch die Möglichkeit seiner Erkenntnis und gerät so konsequenter Weise entweder in Materialismus oder Skeptizismus. Er treibt selbst Metaphysik, gebraucht aber die Kategorien und ihre Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewusstlose Weise (VI, 78—83, 122). Eigentlich muss er mit Hume die allgemeinen Denkbestimmungen und Gesetze leugnen, weil sie in der sinnlichen Wahrnehmung selbst als solche nicht angetroffen werden (VI, 84, 99).

Kant wird von Hegel nur in der Kritik der Urteilskraft als wahrhaft spekulativ anerkannt, in welcher der Zweck als der thätige Begriff und das sich selbst bestimmende konkret Allgemeine aufgefasst wird (VI, 117, 118). Im übrigen lobt er Kants Entthronung der Wolffschen Metaphysik, erklärt aber das Warum für ganz verfehlt (VI, 101) und spottet über den Versuch der Erkenntnistheorie, schwimmen lernen zu wollen, bevor man

ins Wasser gehe. Richtig ist, dass Kant die Denkformen untersucht, falsch, dass er in ihnen bloss unsere subjektiven, individuellen Gedanken, nicht das allgemeine und notwendige Ansich der Dinge sieht (VI, 85—89). Indem er das wahrhaft Wirkliche, das Ewige und Göttliche für unerkennbar erklärt und ihre Bemühungen auf die Erscheinung, d. h. auf das Zeitliche, Zufällige und Eitle beschränkt, erweist er bloss die Eitelkeit und Gehaltlosigkeit seines kritischen Bemühens (VI, S. XXXIX—XL).

Fichte bleibt das Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen und zu deduzieren oder abzuleiten seien (VI, 90). Aber die Natur des »Anstosses« der Denkbewegung, des Fichteschen Dinges an sich, bleibt ein unbekanntes Draussen, ein absolutes Nichtich; damit bleibt wiederum das Ich ein bedingtes Endliches, das ein Anderes sich gegenüber hat (VI, 124—125).

Jacobi hat darin recht, dass die endlichen, abstrakten, Verstandesbestimmungen nicht zur Erkenntnis des Absoluten, wahrhaft Unendlichen führen, dass es dazu eines Höheren, der Vernunft, bedarf, und dass dieses höhere Wissen die Gewissheit von dem Sein seines Gewussten in sich schliesst. Aber er hat unrecht, dieses höhere Wissen als unmittelbares Wissen, Glaube, zu bestimmen (VI, 127—128, 131). Ein unmittelbares Wissen in diesem Sinne giebt es gar nicht; denn das vermeintlich unmittelbare Wissen ist ja doch durch Entwickelung, Erziehung, Bildung vermittelt (VI, 143—144, 135). Das unmittelbare Bewusstsein von der Existenz äusserer Dinge ist nichts anderes als das sinnliche Bewusstsein, d. h. Täuschung, Irrtum, Schein ohne Wahrheit (VI, 144). Was der einzelne in seinem individuellen Bewusstsein vorfindet, wird dabei, ohne das Besondere und Zufällige abzusondern, zur allgemeinen Natur des Bewusstseins selbst erhoben und aufgebauscht (VI, 139). Das unmittelbar im Bewusstsein Vorgefundene muss aber erst durch vernünftiges Denken vermittelt werden, um zu einem Begriffenen und damit wahrhaft Gewussten zu werden. —

Schelling stellt die höchste bisher erreichte Stufe der Philosophie dar. Sein erstes Verdienst ist, dass er das Absolute aus dem objektiven Sein oder Wesen (Spinozas) zum absoluten Erkennen, zur absoluten Form oder zum selbstbewussten Wesen erhebt, und damit Wesen und Form, Reelles und Ideelles, Ob-

jektives und Subjektives, Objekt und Subjekt, Möglichkeit und Wirklichkeit zur Einheit der absoluten Vernunft oder absoluten Idee zusammenfasst (XV, 665; VI, 388). Sein zweites Verdienst besteht darin, dass er zuerst die Natur als erstarrte Intelligenz, als die äusserliche Weise auffasst, in der das System des Begriffs oder der Gedankenformen (d. h. die noch rein logische Idee) ihr Dasein hat (XV, 673). Dem steht aber der Mangel der richtigen Methode gegenüber.

Das Resultat tritt bei ihm als unmittelbares und unvermitteltes durch intellektuelle Anschauung hervor, und seine Beweisführungen für die Identität des Subjektiven sind nur Schein, weil sie immer das zu Beweisende schon voraussetzen (XV, 673). Sein »Konstruieren« ist höchst formell, meist blosse Versicherung, zum Teil mit sinnlichen Ausdrücken durchgeführt (XV, 675, 676); sein Ergebnis ist darum auch nur ein äusserlicher Formalismus nach einem vorausgesetzten Schema, das den Gegenständen willkürlich angehängt wird (XV, 679, 683). Schelling hat sich in immer neuen Formen der Darstellung versucht, weil keine ihn befriedigte (XV, 649, 674); auch die Schrift über die Freiheit rechnet Hegel zu diesen Anläufen, ohne zu bemerken, dass Schelling mit ihr neue Bahnen einschlug. Weil es Schelling an einer Methode der logischen Entwickelung fehlt, vermittelst deren die Idee sich selbst hervorbringt und in ihrer Notwendigkeit erkannt wird (XV, 682—684), darum sinkt bei ihm die absolute Idee von einer konkreten, geistigen Einheit, die die Unterschiede in sich hat, zu einer abstrakten, geistlosen Einheit herab, in der alles Eins ist, weil alle Unterschiede ausgetilgt sind (VI, S. XV—XVI). So ist der Name »Identitätsphilosophie« durch Schelling ebenso diskreditiert worden, wie die Naturphilosophie, die noch mehr bei seinen Nachahmern als bei ihm selbst in ein nichtiges aber anspruchsvolles Spiel mit leeren äusserlichen Analogien, in einen elenden Formalismus, in eine gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichsten ideellen Bestimmungen ausartet (VI, 358; XV, 681—682).

Schelling ist in seinen Veröffentlichungen nicht an die Philosophie des Geistes gekommen (XV, 680). Wie Schelling ursprünglich nur das Fichtesche System durch eine ihm fehlende Naturphilosophie ergänzen wollte, so Hegel das Schellingsche System durch eine ihm fehlende Geistesphilosophie. Wie Schel-

ling damit begann, Fichte vorzuwerfen, dass er der Natur nicht die richtige Stellung zur Transcendentalphilosophie eingeräumt habe, so tadelte Hegel an Schelling, dass er der Geistesphilosophie nicht die richtige Stellung zur Naturphilosophie gegeben habe. Nach Hegel darf die Geistesphilosophie der Naturphilosophie weder als gleichberechtigtes Glied nebengeordnet (wie in Schellings gekoppeltem Dualismus), noch gar ihr untergeordnet werden (wie in Schellings Naturphilosophie am Ende seiner ersten Periode); sie muss ihr vielmehr unbedingt übergeordnet werden (wie in Schellings Schrift von der Freiheit), so dass die Natur nur als Durchgangspunkt und Mittel zur Entfaltung des Geistes ihr Recht und ihre Bedeutung hat. — Hegels Phänomenologie des Geistes stellt seinen ersten Versuch dar, Schellings System des transcendentalen Idealismus durch Einfügung kunstgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und geschichtsphilosophischer Betrachtungen zum Entwurf einer Geistesphilosophie zu erweitern. Er hält dabei den Gedankengang Schellings fest, wonach jeder Fortschritt von einer niederen zu einer höheren Stufe darin besteht, dass derjenige Inhalt, der auf der niederen Stufe noch nicht für das betreffende Subjekt, sondern nur für uns, die betrachtenden Philosophen, und ausserdem an sich, d. h. als bewusstlose keimartige Anlage vorhanden ist, auf der höheren Stufe sich auch für das Bewusstsein des betreffenden Subjekts entfaltet und damit zu etwas scheinbar anderem wird.

Zugleich enthält hiermit die Phänomenologie auch den Keim der Hegelschen Logik, die denselben Gang nachahmt, aber in dem Sinne, dass der ganze entfaltete Gedankengehalt zunächst ein bloss möglicher bleibt, ein rein logisches Ansich, ein blosses Netz von Kategorien, das System aller abstrakten Gedankenbestimmungen, die erst in der bewusstlosen Natur und im bewussten Geiste ihre Anwendung und Verwirklichung finden (VII 2, 14, 29; III, 35—36; VI, S. XIII—XIV, 49, 163). In der Logik stellt sich Hegels principieller metaphysischer Standpunkt und seine Methode am deutlichsten dar; in seinen späteren Ausführungen zur Rechtsphilosophie, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie ist dagegen alles enthalten, worin seine kulturgeschichtliche und litterarhistorische Bedeutung liegt. Seine Naturphilosophie ist ein Lückenbüsser, der zu den Leistungen Schellings und seiner Schule nichts neues hinzugefügt

hat, sondern nur deren schlimmste Auswüchse vermeidet. Seine Logik ist mit der Form der dialektischen Methode dem Urteil der Geschichte anheimgefallen, weil ihr Inhalt von ihrer Form untrennbar ist, und die verfehlte Form die Konsequenz eines in seiner Einseitigkeit falschen principiellen Standpunktes ist.

Sein Ruhm als Systematiker und sein weitreichender Einfluss ruht weder auf seinem einseitigen panlogistischen Princip, noch auf seiner absurden dialektischen Methode, sondern auf seiner Geistesphilosophie, deren Inhalt von der Wahrheit sowohl des panlogistischen Princips, als auch der dialektischen Methode ganz unabhängig ist. In einer Geschichte der Metaphysik kann aber die Bedeutung seiner Geistesphilosophie nicht so voll gewürdigt werden, wie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie; hier muss deshalb Hegel das Schicksal der anderen grossen Systematiker, eines Aristoteles, Thomas, Kant teilen, dass gerade seine negative Bedeutung, d. h. die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit seines metaphysischen Standpunktes zur Betrachtung kommt und seine vielseitigen positiven Verdienste unberücksichtigt bleiben.

Wer an die Lektüre Hegels neu herantritt, dem ist dringend zu raten, dass er die Phänomenologie und die einbändige Encyklopädie meidet, erstere, weil sie als ein Werk von gährender Unreife und durch ihre Verwirrung der erkenntnistheoretischen und geistesphilosophischen Betrachtung das schwerverständliche seiner Werke ist, letztere, weil sie nur als Diktatheft für Vorlesungen bestimmt, ohne solche Bekleidung mit Fleisch und Blut ungeniessbar ist und das unfruchtbare, eintönige Geklapper der abstrakten Hegelschen Dialektik in der abschreckendsten Gestalt zeigt. Man lese zunächst die Ästhetik, Religionsphilosophie und Philosophie der Geschichte, die allerdings aus Vorlesungsheften zusammengestellt sind und darum ermüdende Wiederholungen zeigen, dann die Rechtsphilosophie, und wenn man in Hegels Metaphysik eindringen will, den dritten, und ganz zuletzt den ersten Teil der dreibändigen Encyklopädie. Die Phänomenologie sollte nur derjenige lesen, der sich für die Entstehungsgeschichte des Hegelschen Systems im Kopfe seines Urhebers interessiert. Die erkenntnistheoretischen Bestandteile der Phänomenologie sind schärfer und klarer herausgeschält in dem so betitelten Abschnitt des dritten Bandes der Encyklopädie, die philosophiegeschichtlichen

in der Einleitung zum ersten Bande der Encyklopädie und ausführlicher in den drei Bänden Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. Es ist geradezu Hegels Unglück zu nennen, dass so viele ihn nur aus der Phänomenologie, oder aus der einbändigen Encyklopädie, oder aus diesen beiden Büchern kennen. —

Hegel stützt seine Metaphysik nicht auf die unmittelbare Erfahrung; diese zieht er vielmehr nur in Betracht, um zu zeigen, dass über sie hinausgegangen werden müsse durch alle Stufen des erkennenden Bewusstseins hinauf bis zur begrifflichen Erkenntnis. Diesen Prozess muss zwar der einzelne in sich nachbilden, aber die Geschichte der Philosophie hat ihn bereits vorgebildet, denn sie ist die höchste Gestalt, in welcher die Vernunft Wirklichkeit gewinnt. So lange der einzelne nur nachdenkt, was ihm die Geschichte der Philosophie vorgedacht hat, ist er in dieser bloss reproduktiven Thätigkeit unproduktiv; soll die Philosophie über die bisher erreichte Stufe hinaus von ihm gefördert werden, so muss er das Problem da aufnehmen, wo die Geschichte der Philosophie es hat stehen lassen. Für Hegel ist, wie gezeigt, der Schellingsche Standpunkt der höchste bisher erreichte, auf dem er fortbauen muss. Das Problem präcisiert sich also für ihn dahin: Wie muss die absolut konkrete Idee gedacht werden, wenn sie alles wahrhaft Wirkliche sein soll? Oder mit anderen Worten: Was muss unter Vernunft verstanden werden, wenn sie alles, und nichts ausser ihr sein soll? Aus der Untersuchung dieses Problems ergiebt sich für Hegel sowohl der Inhalt als auch die Form seiner Metaphysik.

Wenn die absolute Idee schlechthin konkret, absolut, das allumfassende Wirkliche sein soll, so darf sie kein schlechthin anderes sich gegenüber haben (VII 2, 4), sondern muss alles, was ist, die ganze Welt der Wirklichkeit, Natur und Geist, oder Natur und Geschichte (XV, 684; VII 1, 25), in sich einschliessen. Als verwirklichte, der Welt immanente Idee ist die Idee einerseits die in Raum und Zeit aussereinandergelegte natürliche Idee, andererseits die wieder verinnerlichte geistige Idee, aber sie ist nicht mehr die bloss logische Idee, die vielmehr erst das Ansich, oder der Begriff, oder die Möglichkeit der absolut konkreten Idee, oder die Idee im Elemente des reinen abstrakten Gedankens ist.*)

*) Vergl. meine »Deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 109—110.

Nun ist aber das Sein der Idee in der Natur ein ihr als logischen Idee Unangemessenes, ein Anderssein oder Aussersichsein ihrer selbst, ein ihrer Form Widersprechendes (VII 2, 30), der unaufgelöste Widerspruch (VII 1, 28), also etwas Unlogisches, der Überwindung Bedürftiges. Diese Überwindung findet das Unlogische des Andersseins beständig im Geiste, aber doch nur in dem Sinne, dass es beständig neu gesetzt wird, um immer wieder überwunden zu werden. Die absolut konkrete Idee muss demnach so gedacht werden, dass sie das Gegenteil ihrer selbst, das Anderssein oder Unlogischsein nicht aus-, sondern einschliesst, wenn sie alle Wirklichkeit sein soll.

Unter Vernunft ist hier das logische Formalprincip, die Essenz des Logischen, von welcher die Selbstbestimmung der logischen Idee abhängt, das ewige Gesetz der Selbstbewegung des absoluten Denkens zu verstehen. Wenn die Vernunft sich zur logischen Idee determiniert hat, so würde daraus doch niemals eine Welt entspringen, falls nicht ein Unlogisches entweder ausserhalb ihrer gegeben wäre, oder aber von ihr selbst als Gegenteil ihrer selbst gesetzt würde. Gäbe es ausser der Vernunft noch etwas anderes, das nicht Vernunft wäre, ausser dem Logischen ein Unlogisches, dann wäre die Vernunft nicht alles, nicht allumfassend, nicht absolut. Sie wäre dann auch kein Unendliches, kein Unbeschränktes, kein Freies, denn sie hätte an dem Unlogischen ihr Ende, ihre Grenze, ihre Schranke, durch die ihre Freiheit beschränkt würde. Soll die Schellingsche Voraussetzung, der Panlogismus, aufrecht erhalten werden, so muss die Vernunft selbst es sein, durch welche das Gegenteil ihrer selbst, das Unlogische, gesetzt wird. Und zwar muss dieses Gegenteil ein in Bezug auf sie schlechthin Negatives, ein absolut Unlogisches sein, nicht bloss etwas relativ Unlogisches. Die Vernunft muss im Panlogismus notwendig so gedacht werden, dass sie das absolute Gegenteil ihrer selbst als etwas von ihr selbst Gesetztes, wenn auch bloss zur steten Überwindung Gesetztes einschliesst.

Das Wesen der Vernunft muss also darin gesucht werden, dass sie den Widerspruch nicht etwa von sich abwehrt, sondern ihn beständig antithetisch aus sich erzeugt, um ihn synthetisch in sich zurückzunehmen und ihn als aufgehobenes Moment in sich zu konservieren. Der Panlogismus muss entweder nicht sein, oder

er muss dialektisch im Sinne der Hegelschen Widerspruchsdialektik sein. Schelling hatte mit keiner systematischen Durchführung zustande kommen können, weil er diese Wahrheit verkannte. Hegel gelingt die Systembildung auf Grund des panlogistischen Princips, weil er diese Wahrheit begriffen und den Mut gehabt hat, in seiner Dialektik ihre Konsequenz zu ziehen. Der Panlogismus steht und fällt mit der Widerspruchsdialektik und sie mit ihm. Ist die Widerspruchsdialektik als unmöglich und absurd erwiesen, so ist damit auch der Panlogismus als alleiniges Princip ad absurdum geführt; ist der Panlogismus in seiner Einseitigkeit als unhaltbar und ergänzungsbedürftig erwiesen, so fällt damit auch jede Nötigung hinweg, dem Verstande mit der Widerspruchsdialektik Gewalt anzuthun. —

Bei Schelling ist es ein einfaches Postulat, dass die Einheit des Gegensatzes von Idealem und Realem, oder von Geist und Natur, im Idealen zu finden sei, oder dass das über den Gegensatz erhabene absolut Ideale zugleich das absolut Reale in einem über den Gegensatz erhabenen Sinne sei. Es wird von ihm einfach dekretiert, dass das indifferente absolut Ideale sich zum Gegensatz eines Idealen und Realen, oder von Geist und Natur auseinanderlege oder spalte. Bei Hegel dagegen liegt es im Wesen der Vernunft oder des logischen Formalprincips, dass es sich durch eine Antithese das absolute Gegenteil seiner selbst gegenüberstellt, oder in das Anderssein umschlägt. Dieses Anderssein der logischen Idee ist nun ebensowohl das Gegenteil des Logischen, als auch das Gegenteil des Idealen oder Idealprincips; es ist die Natur, in welcher zuerst die an sich bloss mögliche logische Idee zur wahrhaften Wirklichkeit gelangt, und vermittelst deren sie auch in den Stand gesetzt wird, sich durch Insichzurücknahme aus dem Anderssein als bewusster Geist zu verwirklichen. Das Realprincip deckt sich also hier mit dem absolut Unlogischen; das Reale oder das Objekt ist nicht nur dem Geiste, sondern auch sich selbst äusserlich, d. h. dem Begriff als solchen inadäquat und mit der Form der Unvernunft behaftet (VII 2, 316, 320). Wenn es richtig ist, dass das Unlogische als logisch notwendige Antithese vom Logischen gesetzt wird, dann ist mit ihm auch das Realprincip logisch deduziert. Wenn dagegen die Ableitung des absolut Unlogischen aus dem Logischen unmöglich wäre, so wäre damit zugleich besiegelt, dass auch die Ableitung des Real-

princips aus dem Idealprincip unmöglich ist, und der Panlogismus die wirkliche Welt nicht zu erklären vermag.

Die Natur ist die logische Idee im Zustande des Aussereinanderseins der in der logischen Idee ineinander seienden Denkbestimmungen, und dieses begriffliche Aussereinander stellt sich als räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander dar. Das in der Natur sich offenbarende Realprincip ist also das räumliche und zeitliche »sich Ausbreiten«, dessen Ergebnis die raumzeitliche Ausdehnung ist, d. h. das spinozistische Attribut der extensio. Der Unterschied von Spinoza ist ein zwiefacher. Einerseits ist das Aussereinandersein oder die extensio nicht ein gleichberechtigtes Princip neben dem Denken, sondern ein lediglich vom Denken als sein Widerpart Gesetztes. Andererseits ist sowohl das Denken wie das Aussereinandersein nicht Attribut einer Substanz, die als unvordenklich seiende metalogisch heissen müsste, sondern das absolute Denken ist selbst das letzte, hinter dem nichts anderes mehr zu suchen ist. Wäre es anders, so wäre das Logische nicht das Absolute, alles Seiende, so hätte es eine Grenze und Schranke an dem unvordenklichen Sein der Substanz, so hätte der Panlogismus eine Lücke oder Ausnahme.

Eine Substanz hinter der Vernunft darf weder in dem Sinne angenommen werden, den Hegel der spinozistischen Substanz unterlegt, nämlich dem eines Gegenständlichen oder Objekts für das Denken, noch auch in dem Sinne eines tragenden und ausübenden Subjekts der Denkthätigkeit. Denn Objekt und Subjekt sind ja für Hegel, ebenso wie für Fichte und Schelling, lediglich die Produkte der phänomenalen Spaltung des Denkens, bewusstseinsimmanente Erscheinungen für das Denken selbst. Der sich selbst bewegende Begriff, oder die als reine Thätigkeit zu denkende Vernunft ist sowohl das Objekt wie das Subjekt (VII 2, 13; V, 9) und damit die Wahrheit der Substanz (V, 6, 31). Das Denken wird nur dadurch zum Subjekt, dass es als Denkendes vorgestellt wird, und der einfachste Ausdruck des existierenden Subjekts ist das Ich (VI, 34). Begriff oder Subjektivität und Objekt sind an sich identisch, weil sie beide das Denken sind; nur im Fürsichsein, als Erscheinung für das Bewusstsein sind sie verschieden (VI, 362). Die Subjektivität beginnt nach Hegel schon in der organischen Individualität, insofern hier das Allgemeine bei sich selbst bleibt, in der Berührung und dem Prozess

mit der äusseren Welt sich selbst erhält (VII 1, 550). Deutlicher tritt das Subjekt als Selbstgefühl im Tiere hervor, ist aber hier noch nicht Selbstbewusstsein als sich selbst Denken oder Ich (VII 1, 551). Auf allen Stufen bleibt es jedoch bewusstseinsimmanente Erscheinung für das Denken, also ein Produkt des Denkens, ist aber keinenfalls sein Produzent und Träger. —

Eine Welt der Wirklichkeit, die nur vom Denken fürs Denken produziert wird, kann nicht ausser dem Denken sein. Alles Sein ist nur Gedachtwerden, und was nicht gedacht ist, das ist nicht. In der Welt der Wirklichkeit ist einerseits kein Inhalt, der nicht durch Auseinanderlegen der reinen Denkbestimmungen der logischen Idee hervorgebracht wäre, und andererseits ist dieser Inhalt nur wirklich für ein bewusstes Denken, das ihn auffasst. Die Natur ist nur in dem Geist und für den Geist wirklich; abgesehen von ihrem Vorgestelltwerden ist sie nicht wirklich, sondern eine blosse Möglichkeit, die nach allen ihren Bestimmungen in der absoluten Idee enthalten ist. Wenn sie für irgend einen bewussten Geist Wirklichkeit gewinnt, so muss es eine solche sein, wie sie durch die ewige Vernunft bestimmt ist. Da die Individualseele nur die individuell bestimmte Weltseele ist (VII 2, 146, 175—176), so begreift sich daraus die Übereinstimmung der Natur in allen Seelen, vorbehaltlich ihrer individuell verschiedenen Auffassung. Für alle Geister, die sich zur Stufe des begreifenden Erkennens hindurchgerungen haben, sind die vielen Ichs zur Einheit des allgemeinen Selbstbewusstseins verschmolzen, und hat der Geist nicht mehr einen Gegenstand, sondern nur noch eine Bestimmtheit in seinem selbsterzeugten Wissen (VII 2, 275, 283—287, 291).

So führt der Panlogismus zu einem metaphysischen absoluten Idealismus (VI, 315), der, wenn er auch den subjektiven Idealismus im Sinne einer subjektiven Besonderheit aufhebt, doch in erkenntnistheoretischer Hinsicht transcendentaler Idealismus bleibt. Er leugnet jedes von aussen an den Geist kommende Objekt, jede wirkliche Selbständigkeit und Widerstandsfähigkeit des Objekts gegen das Subjekt (VII 2, 289, 295, 271), jede bewusstseinstranscendente Kausalität (VII 2, 302) und setzt alles, was dem gemeinen Menschenverstand als wirklich gilt (z. B. die sinnliche Existenz der Dinge, Materie, Bewegung) zum blossen Schein im Bewusstsein und für das Bewusstsein herab (II, 104; VII 1, 16;

VI, 144). Andererseits erhellt daraus, dass es eine Natur im erkenntnistheoretisch transcendenten Sinne, ein System von Kräfteverbindungen jenseits des Bewusstseins, durch dessen transcendente Kausalität erst die wahrnehmungsfähigen Individuen zur Produktion ihrer bewusstseinsimmanenten Erscheinungswelten genötigt würden, überhaupt nicht giebt und nicht geben kann. Die einzige existierende Natur ist diejenige, welche im Bewusstsein für das Bewusstsein erscheint, und darum hat auch die wirklich existierende Natur alle diejenigen Eigenschaften, die das Bewusstsein ihr beilegt, z. B. die sinnlichen Empfindungsqualitäten.

Der Panlogismus vermengt notwendig das subjektive und absolute, individuelle und universelle, bewusste und unbewusste Denken. Da alles Objekt nur für den Geist ist, und der Geist alle Objektivität ohne transcendente äussere Einwirkungen rein aus sich herauszuspinnen hat, so muss notwendig das unbewusste, universelle, absolute Denken in allen Individualgeistern das ausschliesslich Aktive und Produzierende sein, wenn irgend welche Übereinstimmung der subjektiv idealen Erscheinungswelten in den verschiedenen Bewusstseinen dabei herauskommen soll. Das individuelle Bewusstsein schaut passiv dem Schauspiel zu, das der aktive und produktive Geist vor ihm aufführt. Der einzelne denkt nicht etwa reproduktiv die Schöpfung nach, die von der absoluten Vernunft ausser ihm vollzogen ist, sondern die unbewusste Genesis der Natur und des Geistes aus der Vernunft vollzieht sich in jedem einzelnen. Das subjektive, bewusste, individuelle Denken hat nichts weiter nötig, als den falschen trügerischen Schein der Besonderheit, Sinnlichkeit, Zufälligkeit und Vereinzelung abzustreifen, damit das allgemeine Selbstbewusstsein herausspringt, das in seiner Form ebenso universell ist, wie sein Inhalt die wahre Objektivität, das wahrhaft Wirkliche ist.

So lange der Mensch in seinem Meinen dem Schein und der Unwahrheit verfallen bleibt, ist sein Denken freilich von dem absoluten Denken verschieden, das die Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Sobald er sich aber in seinem Bewusstsein zum reinen Denken erhebt, ist das vom ihm Gedachte nicht bloss der Wirklichkeit adäquat, sondern es ist mit ihr numerisch identisch, weil sein Geist nun als absoluter Geist ist und sein Bewusstsein jetzt die Eine absolute Persönlichkeit des Geistes darstellt. Der

Panlogismus ist also zwar in Bezug auf alle noch unterhalb der Stufe des reinen Denkens stehen gebliebene Erkenntnis transcendentaler Idealismus, in Bezug auf das reine Denken aber naiver Realismus. Und zwar ist er naiver Realismus sowohl nach Seiten des Objekts wie des Subjekts; denn das rein Gedachte ist das Wirkliche und der rein Denkende ist das absolute Subjekt, und beide sind im Akt des reinen Denkens identisch. In Bezug auf die dem falschen Schein angehörigen, individuell-partikulären Weltanschauungen ist der Panlogismus erkenntnistheoretischer Dualismus, weil das Inadäquate und Unwahre in der Vorstellung etwas anderes ist, als das wahrhaft Wirkliche, welches doch dadurch für das Bewusstsein vorgestellt werden soll. In Bezug auf das rein Gedachte aber ist der Panlogismus erkenntnistheoretischer Monismus, weil und sofern er naiver Realismus ist. Wer das bewusste, individuelle Denken mit dem unbewussten, absoluten Denken identifiziert, der muss eben auch den Inhalt und das formelle Subjekt beider identifizieren. —

Hieraus erhellt schon, dass der Panlogismus notwendig zu einem Universalismus führt, in welchem das Individuelle weder Wert noch Interesse hat. Es kommt lediglich auf den Prozess des absoluten Denkens an, der sich vom universellen Ausgangspunkt zu universellem Ziel hin vollzieht. Dass der Durchgang durch das Individuelle unvermeidlich ist, um von der unbewussten und unpersönlichen logischen Idee zur selbstbewussten Persönlichkeit des absoluten Geistes zu gelangen, ist richtig; aber dieser Durchgangspunkt ist das der Idee Unangemessene und Unwahre, das möglichst rasch durchschritten und wieder abgestreift werden muss. Der Geist hat sich dieser Durchgangspunkte seiner Entstehungsgeschichte wohl zu schämen, wenn er sich zu lange von ihnen düpieren lässt, aber er hat keinerlei Grund, mit Schonung oder gar mit Zärtlichkeit und Rührung auf sie zurückzublicken. Allen individualistischen Ansprüchen und Interessen muss der Panlogismus auf das schroffste entgegentreten. Selbst das Ich kennt er nur als den abstrakten Begriff des Ich, der bei allen Menschen ein und derselbe ist; die unsagbare Partikularität dieses bestimmten Ich, auf welche der Individualismus allen Wert legt, verwirft der Panlogismus gerade als das Unwahre.

Das Unsagbare am Ich, das sich in die Maschen des Begriffs nicht einfangen lässt, ist ebenso wie das Unsagbare am sinnlichen

»Dieses«, »Hier« und »Jetzt« etwas völlig Vernunftloses, das darum gänzlich der Wahrheit und wahrhaften Wirklichkeit entbehrt, und an dem nur das am Scheine und der vernunftlosen Zufälligkeit haftende sinnliche Bewusstsein ein Interesse nimmt. Der Panlogismus ist nicht nur Begriffsrealismus im mittelalterlichen Sinne des Wortes, er muss sogar allem, was nicht Begriff ist, und soweit es nicht Begriff ist, die Realität absprechen. Nur ein logisches Idealprincip, das ein koordiniertes Unlogisches sich gegenüber hat und von der Beziehung zu diesem Impulse empfängt, kann zu einem anschaulich erfüllten Denken gelangen; ein Logisches aber, das auf sich allein angewiesen ist, wird es, wenn es überhaupt zum inhaltvollen Denken kommt, doch sicherlich nicht über formale Denkbestimmungen genereller Art, Kategorien, hinausbringen, die, weil sie keinen anderweitigen Stoff zu ihrer Anwendung finden, ewig formal und generell bleiben müssen.

Der ganze Reichtum der Erfüllung, durch welche diese Formen erst zur Anschauung werden, ist aus dem logischen Princip allein nicht abzuleiten. Dies gilt nicht nur für die sinnlichen Empfindungsqualitäten, mit denen die sinnliche Anschauung des bewussten Geistes den Kategorien zur Konkretion verhilft, sondern auch für die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, durch welche die intellektuelle Anschauung des absoluten Denkens erst konkret wird. Es ist ein grossartiger Zug in Hegel, dass er Raum und Zeit mit richtigem Denkinstinkt aus den Kategorien der rein logischen Idee ausgeschieden und auf die Seite der unlogischen Existenzweise der Idee, auf die Natur, verwiesen hat, obwohl er damit die Sphäre der logischen Idee in bedenklichster Weise ins Schattenhafte verflüchtigte. Dass die logische Idee intellektuelle Anschauung sei, wird ja offenbar zur unhaltbaren Fiktion, wenn man ihr das einzige entzieht, wodurch die reinen Denkformen konkret und damit intuitiv werden können, Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Sein Fehler liegt nicht darin, dass er Raum und Zeit aus der logischen Idee ausschied, weil er sie als unlogisch erkannte, sondern darin, dass er alle übrigen Kategorien, die ebenfalls von der Beziehung zum Unlogischen abhängig sind, in der rein logischen Idee liess, obwohl er diese ihre Abhängigkeit vom Unlogischen sich nicht verhehlte. Anderenfalls hätte er aber die

absolute Leerheit und Inhaltlosigkeit des rein Logischen anerkennen, den Unterschied der logischen von der konkreten Weltidee aufgeben müssen und die Kategorien nur als die der konkreten Weltidee immanenten Denkbestimmungen behandeln dürfen.

Der Panlogismus hebt nicht nur den Wert des Individuellen und der sinnlichen Anschauung auf, sondern auch den der Gefühle, des Gemütslebens und der Willensseite des Geistes. Über Gefühl und Gemüt kann Hegel sich nicht verächtlich genug äussern, als über die unmittelbarste und schlechteste Weise, wie das Wahre ins Bewusstsein treten kann; einer axiologischen Wertbemessung der Welt, die sich auf Gefühle stützt, spricht er deshalb jeden Wert und jede Berechtigung ab. Der Schmerz ist nur der empfundene Widerspruch, das Übel oder das Unangenehme ist die Unangemessenheit des Seienden zu dem, was es sein soll, also ebenfalls ein Widerspruch (VII 2, 25, 364—365). Ist nun der Widerspruch selbst ein unentbehrliches Moment der Vernunft, und die Vernünftigkeit der einzige Wertmassstab, der im Panlogismus geduldet werden darf, so sind alle Klagen über das Leid der Welt und ihre Schmerzen nicht bloss thöricht, sondern eigentlich eine Sünde gegen den heiligen Geist des Panlogismus. Der Panlogismus kann gar nicht umhin, einseitiger Intellektualismus zu sein und das Gefühl als einen des Gedankens unwürdigen Bestandteil des Scheines beiseite zu schieben. —

Der Panlogismus muss sich auch darin als Intellektualismus behaupten, dass er den Trieb, das Begehren und den Willen im menschlichen Geiste nicht als etwas Selbständiges neben dem Denken gelten lässt, sondern aus diesem ableitet. Auch hier hilft der Widerspruch aus, der einmal als Moment ins Logische hereingenommen ist. Was die Welt überhaupt bewegt, ist der Widerspruch, weil das Logische, das ihn setzt, auch notwendig die Tendenz hat, ihn durch Aufhebung zu überwinden (VI, 242). Die aus dem Widerspruch entspringende Tendenz zur Aufhebung des Widerspruchs ist für die Empfindung Trieb oder Begierde (VII 2, 270), wie der empfundene Widerspruch selbst Schmerz oder Übel ist. Der Wille ist nichts als das Insichgehen der Intelligenz, die sich als das Bestimmende des seienden Bewusstseinsinhalts weiss (VII 2, 358). Das Denken ist die Substanz des

Willens; nur für die Vorstellung, die den Übergang vom einen zum anderen nicht zu fassen vermag, fallen beide auseinander (VII 2, 358). Der Wille ist dadurch von der Vielheit der Triebe unterschieden, dass in ihm die Vernünftigkeit sich in Einem allgemeinen Zwecke offenbart, der über die vielen Sonderzwecke der Triebe übergreift, sei dieser allgemeine Zweck nun die individuelle Glückseligkeit oder das sittlich Gute (VII 2, 371—373; VI, 405—407). Der Wille wird frei, indem er den Schein durchschaut, als ob er etwas anderes wäre als Denken, und sich als Selbstbethätigung der Vernunft begreift; denn damit erhebt er sich über die zufälligen Besonderheiten des individuellen Trieblebens zur Allgemeingültigkeit seines Inhalts. Der Wille fände freilich nichts zu thun, wenn er nur Widersprüche aufzuheben hätte und keine neuen setzte; erst im beständigen Setzen und Wideraufheben der Widersprüche ist Welt vernünftig im Sinne des Panlogismus und der Wille hat sich ebenso an den Antithesen wie an den Synthesen zu bethätigen, da beide durch die Lebendigkeit des Subjekts hervorgebracht und erst aus dieser in die Objektivität übersetzt werden müssen (VII 2, 371, 370).

Das Wollen im weitesten Sinne ist also aus dem Unlogischen abgeleitet, und jeder Panlogismus, der nicht das Unlogische als ein vom Logischen Gesetztes in die Vernunft hereinnimmt, ist zu solcher Ableitung unfähig. Erst durch die Existenz des Unlogischen wird die logische Tendenz zu seiner Überwindung wachgerufen. Es begreift sich leicht, dass solche Tendenz sich als Wollen äussern muss, wo einmal die Vernunft zum Inhalt eines sie realisierenden Wollens geworden ist, aber schwer, wie die logische Verurteilung des Unlogischen sich realisieren soll, wo es an einem Wollen fehlt, dem die Vernunft sich zum Inhalt geben, und dessen sie sich als Werkzeug zur Vollstreckung ihres Urteils bedienen könnte. Noch schwerer aber begreift es sich, wie die Vernunft dazu kommt, von sich aus das Unlogische zu setzen, d. h. demjenigen reale Existenz zu geben, was sie sich sofort bemühen muss, wieder aufzuheben. Der Wille innerhalb der logischen Idee ist erst der Begriff, oder das Ansich, oder die Möglichkeit, oder der reine Gedanke des Willens, aber noch nicht der wirkliche Wille. Dieser tritt zum ersten Male auf, wo die logische Idee in das absolute Gegenteil ihrer selbst, in die unlogische, reale Existenz der Natur umschlägt, wo der Trieb,

ihre blosse Idealität aufzuheben, in ihr erwacht (V, 352), und sie sich entschliesst, sich als Natur frei aus sich zu entlassen (VI, 414). Aller Wille in Natur und Geist ist nur Folgeerscheinung dieses ursprünglichen Willensaktes. —

Die Frage ist also, weshalb die Idee die Tendenz hat, sich in eine ihr widersprechende Form, in ihr Gegenteil zu stürzen (VII 2, 30). Mit anderen Worten: wie kommt das Allgemeine zur besonderen Selbstbestimmung, das Unendliche zur Verendlichung, Gott zur Weltschöpfung (VII 1, 21)? Warum setzt der Geist selbst die Endlichkeit, d. h. das Scheinen innerhalb seiner, jene Schranke, die wieder aufgehoben werden muss (VII 2, 36)? Die Natur ist ein seiender Widerschein der Idee (VI, 414), ein Abfall von der Idee und der unaufgelöste Widerspruch, an dem alles Endliche zu Grunde geht (VII 1, 28, 27); nicht Freiheit wohnt in ihr, sondern der Widerspruch zwischen der Notwendigkeit der Naturgebilde und der begrifflosen Zufälligkeit eines regellosen, zügellosen und ungebundenen Formenspiels (VII 1, 29, 30, 36). In der Natur ist der Begriff zu schwach und zu ohnmächtig, sich in seiner Ausführung festzuhalten (VII 1, 652, 37—38); darum ist das Leben des Lebendigen verkümmert, unsicher, angstvoll, unglücklich, krank von Haus aus und mit dem Keim und der Notwendigkeit des Todes behaftet (VII 1, 654, 652, 691—693). Trotz alledem muss die logische Idee durch diesen Durchgangspunkt hindurch, den Hegel so wenig übereinstimmend mit dem Panlogismus schildert, weil sie sich zum Geist vollenden und als Geist bewähren will, und dies nur vermittelst der Überwindung ihres Gegenteils vermag (VII 2, 25, 30—31; II, 611).

Es fragt sich also weiter: welche Vorzüge hat der Geist vor der logischen Idee, dass um ihretwillen die Übelstände der Natur von der Idee mit in den Kauf genommen werden? Die Antwort lautet: der Geist ist bewusst und persönlich, während die logische Idee noch unbewusst und unpersönlich ist. Es ist unrichtig, mit der gewöhnlichen Logik die logischen Formen nur als Bestimmungen des bewussten Denkens aufzufassen, da sie noch frei sind von dem Gegensatze des Bewusstseins (VI, 318—319; III, 37). Auch in der Natur darf man nur ein System bewusstloser Gedanken, oder besser Denkbestimmungen, sehen und darf den natürlichen Dingen darum, weil das Allgemeine in ihnen Begriffs-

momente sind, noch kein Bewusstsein zuschreiben (VI, 46, 45). Auch in der Geschichte des Geistes vollbringt sich der vernünftige Zweck und Plan der Weltgeschichte noch durch einen bewusstlosen instinktiven Trieb der Individuen, der sie als Mittel zu einem ihnen unbewussten Zwecke dienen lässt, während sie ihren bewussten Zwecken zu dienen glauben (Phil. d. Gesch., 31, 32). Ebenso ist die künstlerische Phantasie noch eine Weise instinktartiger Produktion und bewusstlosen Wirkens (Ästh., I, 53). Erst dadurch entsteht das Bewusstsein, dass die unbestimmte allgemeine Seele sich individualisiert (VII 2, 52), und dieser zum Ich individualisierten Seele die Gegenstände, die durch Selbstteilung des Geistes in Ich und Nichtich gesetzt sind, als nicht selbstgesetzte, sondern von aussen gegebene, selbständig seiende erscheinen (VII 2, 252).

Die unbewusste logische Idee geht also durch die unbewusste Natur hindurch, um als Geist zum Bewusstsein zu gelangen, das als Wissen von der Identität ihres Gegenstandes mit sich selbst zugleich Selbstbewusstsein ist (VII 2, 285). Sie muss sich zuerst zur Natur besondern und dann in der individuellen Vereinzelung das Besondere mit dem Allgemeinen wieder zusammenschliessen. Indem das Selbstbewusstsein reines Denken wird und das Allgemeine zu seinem Gegenstande nimmt, erhebt es sich selbst über seine Individualität zur Allgemeinheit, und so wird auch das Ich zum allgemeinen, in allen Individuen identischen Ich (VII 2, 283—284, 275). Das allgemeine Selbstbewusstsein oder Ich ist zugleich die absolute Persönlichkeit des Geistes; denn das Princip der Persönlichkeit ist die Allgemeinheit (VI, 322). In diesem Selbstbewusstsein des Geistes findet also das Absolute oder Gott seine Persönlichkeit, d. h. in einem dem reinen Denken und allen rein denkenden Menschen zukommenden allgemeinen Gedanken, nicht etwa in einem besonderen empirischen Ich (VI, 129).*) Gottes sich Wissen ist sein Selbstbewusstsein im Menschen, d. h. das Wissen des Menschen von Gott, das zugleich ein sich Wissen des Menschen in Gott ist (VII 2, 448). Als logische Idee ist das Absolute noch nicht Gott, sondern sie ist

*) Darum kann auch bei Hegel nicht von der zeitlichen Fortdauer des empirischen, besonderen individuellen Ich, sondern nur von dem ewigen Leben des allgemeinen Ich, der absoluten Persönlichkeit des Geistes die Rede sein, die ihre Wirklichkeit nur in dem gesamten Reiche der endlichen Geister hat.

es erst als Geist, der sich selbst weiss, also erst nach dem Durchgang durch die Natur. Die logische Idee ist erst der an sich seiende Geist, noch nicht der wirkliche Geist (VII 2, 22, 29), und alle ihre Kategorien enthalten reine Abstraktionen (VI, 28) oder nur mögliche Denkbestimmungen, die erst bei der Anwendung der logischen Idee auf Natur und Geschichte (VI, S. XIII) Wirklichkeit erlangen. In diesem Sinne ist auch die sich wissende Subjektivität oder Persönlichkeit im Bereiche der logischen Idee als eine bloss mögliche, abstrakte Denkbestimmung zu betrachten, die erst in der wirklichen Welt realisiert wird und ihre eigentliche Erfüllung erst in der Geschichte der Philosophie findet (XV, 686, 691).

Ohne Zweifel erscheint für den menschlichen Erkenntnistrieb das Bewusstsein und Selbstbewusstsein der Idee als etwas Höheres, Vollendeteres als ihr unbewusstes Ansichsein, besonders im Sinne eines Intellektualismus, der in der Erkenntnis das höchste denkbare Ziel der Entwickelung sieht und selbst an der Persönlichkeit nur das Allgemeine, Intellektuelle zu schätzen weiss, das Individuelle aber missachtet. Für einen Geist, der so veranlagt ist, dass der Drang nach Erkenntnis die mächtigste charakterologische Bethätigung seines Willens darstellt, ist es ganz begreiflich, dass er in dem Sich-Wissen dessen, was er an sich ist, die Vollendung und Bewährung seines Seins erblickt. Aber dabei ist doch immer schon ein Wille, und zwar ein Wille zum bewussten Erkennen vorausgesetzt. Die Frage ist nur: welches Recht hat der Mensch, seinen Erkenntnistrieb der unbewussten Vernunft zu unterstellen, wenn dieselbe zunächst bloss logisches Formalprincip sein soll? Wie kommt das unbewusste substantielle Wissen dazu, sich als das, was es ist, auch betrachten zu wollen, welches Interesse hat es aus reiner Vernunft an solcher Selbstbespiegelung? Für uns und unsere Bestimmung mag ja das Bewusstsein das Höhere sein, aber warum sollte aus reiner Vernunft das bewusste Wissen einen Vorzug haben vor dem unbewussten?

Kann das wirklich eine Vollendung und Bewährung heissen, wenn die logische Idee sich in die ihr unangemessene, also unwahre Daseinsform des Aussereinander stürzen, wenn das Bewusstsein mit der Vorspiegelung eines unwahren trügerischen Scheines erkauft werden muss? Mag immerhin das reine Denken in seiner theoretischen Abstraktion die Unwahrheit des sinnlichen

Scheines und der Vorstellung überwinden und sich in gehobenen Augenblicken als das allgemeine Selbstbewusstsein erkennen; in seiner konkreten Anschauung bleibt das menschliche Bewusstsein für gewöhnlich doch dem theoretisch überwundenen Schein einer selbständigen Aussenwelt und eines individuell beschränkten Ich verhaftet. Das Sichwissen der Idee ist teuer genug bezahlt mit einer Entstellung und Verzerrung der Wahrheit, welche von der Reflexion wohl durchschaut aber nicht vernichtet werden kann. Erst mit dem Tode des Individuums erlischt der Schein der Aussenwelt und des empirisch beschränkten Ich und tritt die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist (III, 36), wieder an ihre Stelle; der Tod ist aber die Rückkehr der im bewussten Geist verzerrten und entstellten logischen Idee zu sich selbst. Die Vernunft, das logische Formalprincip ist an und für sich völlig gleichgültig gegen Wissen und Nichtwissen, Bewusstheit und Unbewusstheit, ebenso wie sie gleichgültig ist gegen Ruhe und Thätigkeit, Verschlossenbleiben und sich Offenbaren, Nichtsein oder Sein eines Prozesses und einer Welt. Der Panlogismus ist unfähig, das Eintreten der Vernunft in den Prozess zu erklären, weil er unfähig ist, den Umschlag des Logischen in das Unlogische zu erklären.

Lassen wir die Erklärung des Umschlags beiseite, so ist es klar, dass der Prozess darin besteht, das zunächst unbewusste Absolute zum Bewusstsein zu bringen, oder, wie Hegel sagt, die Substanz zum Subjekt zu erheben. Die unbewusste logische Idee ist nur der abstrakte Inbegriff der gedanklichen Möglichkeiten, die erst in der Natur und im Geiste zu wirklichen immanenten Denkbestimmungen werden; konkret wird dieses System der Kategorien erst in der bewusstlosen Natur und dem bewussten Geiste. Die logische Idee ist also das genetische Prius der Natur und des Geistes, aber nicht ihr zeitliches Prius. Der ewige Prozess ist vielmehr ein simultanes Strömen nach zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich schlechthin in Einem begegnen und durchdringen (VII 1, 41). Die logische Idee ist ebensowohl das Omega wie das Alpha, das letzte wie das erste (VII 1, 32); denn in der höchsten Blüte des Geistes ist die logische Idee das letzte Resultat, zu dem der Geist sich erhoben hat, indem er sich als sie weiss (VI, 468). Ebenso einseitig ist es aber auch, den absoluten Geist nur als das letzte zu betrachten,

da er ebensowohl das erste, d. h. als der Zweck der Natur ihr, freilich nicht empirisches, wohl aber ideelles Prius ist (VII 1, 696—697). In demselben Sinne ist überall das Konkrete das ideelle, teleologische Prius des Abstrakten (VII 2, 46, 211—212), und es ist nur das Bedürfnis und die Bequemlichkeit unseres diskursiven und abstrakten Denkens, wenn wir den Weg vom Abstrakten und Einfachen zum Konkreten und Verwickelten dem umgekehrten vorziehen, um uns die zu setzenden Begriffsbestimmungen einzeln klar zu machen, ehe wir sie zusammenfassen (VII 1, 41).

Genauer ist nicht bloss eine zweifache, sondern eine dreifache Betrachtungsweise möglich. Erstens ist die logische Idee die Substanz der Natur wie des Geistes, die beide setzt und durchdringt. Zweitens ist die Natur die Wirklichkeit, an welcher auch die logische Idee erst konkrete Wirklichkeit gewinnt, und durch welche erst der Geist vermittelt ist. Drittens ist der Geist das Ziel, um dessentwillen die logische Idee sich erst in den Prozess der Besonderung begeben, die Natur gesetzt hat. Hegel drückt das in seiner Weise so aus, dass das Verhältnis der drei Glieder drei Schlüsse seien, in deren je einem je eines der Glieder die Mitte bilde, welche die anderen beiden zusammenschliesst (VI, 353—354, 412—413; VII 2, 468—469). Es geht daraus so viel hervor, dass Hegel das Verhältnis der drei Glieder des Absoluten durchaus nicht als einen Prozess im zeitlichen Sinne, sondern lediglich als ein ewiges logisches Verhältnis aufgefasst wissen will, dessen Glieder gegeneinander (mit einer gewissen Änderung des Sinnes ihrer Beziehungen) vertauschbar sind. Dieses Verhältnis kann demnach auch noch nicht eigentlich Entwickelung genannt werden, da eine solche ohne zeitlichen Verlauf nicht zu denken ist. —

In der logischen Idee selbst ist keine Entwickelung, denn es ist keine Zeit und keine Geschichte in ihr. Der Begriff der Entwickelung als abstrakte Denkbestimmung oder blosse Möglichkeit für eventuelle Anwendung in der Welt hat in der logischen Idee allerdings seinen Platz, aber doch auch nur in dem Sinne, dass die Selbstbewegung des Begriffes hier gleichsam nur ein Spiel ist, da er in seiner Formveränderung bei sich selbst bleibt und nichts inhaltlich Neues hervorbringt (VI, 317—318). Hegel nennt die logische Idee zwar einen Prozess (VI, 390), bemerkt aber selbst, dass die Bewegung des Begriffs nicht zeitlich ist (VI, 389). Das bedeutet aber nichts weiter, als den ewigen Be-

griff des Prozesses oder der Gedankenbewegung im ruhenden Verhältnis seiner Momente zu einander, oder die Prädetermination der Art und Weise des Prozesses für den Fall seines wirklichen Eintretens. Anders ausgedrückt: wenn der menschliche Geist die logische Idee betrachtet und sich ihre Momente philosophisch klar machen will, kann er dies nur durch eine subjektive Gedankenbewegung, oder einen Denkprozess, der ihre Momente in einer Weise durchläuft, welche durch das ewige Verhältnis derselben zu einander bestimmt ist. Dass dies geschieht, ist dann weiterhin nichts Zufälliges, sondern im Wesen des Geistes belegen, also auch im Wesen der Idee, da der Geist selbst nur die für sich seiende Idee, und die Idee nur der an sich seiende Geist ist (VII 2, 22, 25).

In der Natur ist zwar zeitliche Veränderung, aber nach Hegel keine Geschichte und darum auch keine Entwickelung zu finden. Die Natur hat ein Nebeneinander verschiedener Stufen; aber die Stufen gehen nicht auseinander hervor, und Metamorphose giebt es nur im Individuum (VII 1, 32—35). Individuum und Gattung stehen ganz wie bei Schelling im Widerspruch zu einander; nicht der Generationsprozess, der wieder nur ein Einzelnes hervorbringt, sondern nur der Tod, der das Individuum in die Allgemeinheit der Gattung wieder aufhebt, löst diesen Widerspruch (VII 1, 645, 648). Das Sterben ist die Vollendung des Einzelnen, das sich damit zum Allgemeinen macht, aber die Allgemeinheit nicht ertragen kann, und die Gegensatzlosigkeit erst in der Ruhe des Todes erreicht (VII, 693—694). Aber diese Vernichtung der Einzelheit kann nicht ihre erhaltende Aufhebung, nicht die lebendige Versöhnung des Allgemeinen und Einzelnen hervorbringen, die sich im bewussten Geist vollzieht. Der dialektische Übergang von der Natur zum bewussten Geiste ist Hegel ebensowenig gelungen, wie der von der logischen Idee zur Natur (VII 1, 694—696; VII 2, 18). Das Sterben ist nicht Erwachen des Bewusstseins, sondern sein Wiederlöschen; das Bewusstsein entspringt nur aus dem Leben, nicht aus dem Tode und hat mit der Inkongruenz von Individuum und Gattung gar nichts zu thun.

Die Entwickelung beginnt erst mit dem bewussten Geiste, weil er allein nach Hegel eine Geschichte hat. Das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist die Arbeit, den innersten, bewusstlosen Trieb, in welchem der vernünftige Zweck waltet, zum

Bewusstsein zu bringen (Phil. d. Gesch., S. 31). Dies geschieht stufenweise in der Entwickelung des Individualgeistes, der objektiven sozialethischen Institutionen (Recht, Staat u. s. w.) und der Kunst, Religion und Philosophie. In der Geistesphilosophie allein ist also die Stätte des Entwickelungsbegriffes bei Hegel, in ihr hat er ihn aber auch in so glänzender Weise durchgeführt und zur Anerkennung gebracht, dass seitdem die ganze Kulturwelt direkt oder indirekt von diesen Leistungen des Hegelschen Genius gezehrt hat. Die moderne Naturphilosophie hatte nur nötig, den Entwickelungsbegriff auch auf das Gebiet der Natur zu übertragen. Wenn in der Geistesgeschichte alle Entwickelung auf einer Erhebung des anfänglich Bewusstlosen zum Bewusstsein beruht, so tritt die Entwickelung der Natur aus bewusstlosen Stufen zu solchen, die dem bewussten Geist als Grundlage dienen können, nun mit in diesen allgemeinen Entwickelungsprozess ein. In diesem Sinne ist auch die Hegelsche Philosophie Philosophie des Unbewussten, und der nächste Entwickelungsschritt der Geschichte der Philosophie musste darin bestehen, diese unbewusste Philosophie des Unbewussten zur bewussten Philosophie des Unbewussten zu erheben. —

Wenn nun die logische Idee das genetische Princip ist, aus dem durch Antithese die Natur und durch Synthese der Geist entspringt, so kommt es vor allem darauf an, die logische Idee richtig aufzufassen und zu begreifen, und auf diese Leistung ist auch Hegel besonders stolz. Die logische Idee muss die Möglichkeit der Natur und des Geistes nach allen wesentlichen Denkbestimmungen der beiden letzteren in sich tragen, aber auch wieder nicht mehr als ihre blosse Möglichkeit, ihr Ansich oder ihren Begriff in der Sphäre des reinen, und zwar unbewussten Gedankens. Sie muss also Natur und Geist gleichsam ideell antizipieren, oder in einem reinen Gedankenbilde prädeterminieren, das seine Verwirklichung erst dann findet, wenn die logische Idee ihre Sphäre verlässt und sich ins Anderssein stürzt, um sich als bewussten Geist zu sich zurückzunehmen.

Die logische Idee selbst braucht in dieser Sphäre der logischen Möglichkeit nicht mit abgespiegelt zu werden; sie kann es nicht einmal, weil sie selbst diese ganze Sphäre ist, d. h. der Spiegel, der alles abspiegeln kann, nur sich selbst nicht. Die logische Idee müsste also eigentlich eine blosse Zweiteilung zeigen in die

Möglichkeit oder das Ansich der Natur, wie sie sich ohne Rücksicht auf den sie betrachtenden Geist darstellt und in die Möglichkeit des Geistes. Der Geist zerfällt aber nach Hegel in endlichen und absoluten Geist; die beliebte Dreiteilung wird also wiederhergestellt, wenn die logische Idee in das Ansich der Natur, das Ansich des endlichen Geistes und das Ansich des absoluten Geistes gegliedert wird. Hegel nennt diese drei Teile der Logik die Lehre vom Sein, Wesen und Begriff. Da er in dem dritten Teil die Lehre von Begriff, Urteil und Schluss behandelt, so nennt er ihn auch die subjektive Logik. Dies ist aber ungenau und irreleitend, weil nur der erste Abschnitt des dritten Teils sich mit Begriff, Urteil und Schluss beschäftigt, und obenein sogar es sich zur Aufgabe setzt zu zeigen, dass diese logischen Formen nicht bloss subjektive Denkformen, sondern zugleich die Formen sind, in denen das absolute Denken und damit auch das wirkliche Geschehen in der Welt sich vollzieht. Demgemäss passt auch die Zusammenfassung der beiden ersten Teile unter den Namen objektive Logik gar nicht. Hegels ganze Logik ist durch und durch objektiv, ohne darum die Subjektivität einzubüssen. Sie ist Logologie, d. h. Lehre vom Logos oder vom Logischen, das sich sowohl in der Objektivität wie in der Subjektivität offenbart, oder Kategorienlehre (VI, S. XIII—XIV), d. h. Lehre von den Kategorien oder Formen oder Denkbestimmungen, in welchen das Logische sowohl im Okjektiven als auch im Subjektiven sich offenbart.

Wie die Natur die seiende Idee (VI, 414), so ist das Sein die Idee der Natur, oder die Sphäre des Seins in der logischen Idee ist das Ansich der Natur, wenn sie in ihrer Unmittelbarkeit genommen wird, wie sie als gegeben vom Bewusstsein vorgefunden wird.

Das Wesen ist zunächst das Ansich des endlichen Geistes, das Innere, welches sich selbst noch unbewusst ist, aber doch schon im Gegensatz steht zu dem äusseren Schein, den es aus sich heraussetzt und diesen auf sich als seine Erscheinung bezieht. Das Wesen ist so zwar noch nicht Fürsichsein (Selbstbewusstsein), aber Insichsein (VI, 223, 228); als Identität mit sich im Gegensatz zu der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen (VI, 229) und als Idealität im Gegensatz zu der Realität seiner Erscheinungen (VI, 231) ist es die Möglichkeit oder das Ansich oder die Form des

Ich und damit des endlichen Geistes (VI, 232; VII 2, 247). Als Ich, d. h. als endlicher Geist, ist der Geist Wesen (VII 2, 252). Erst mittelbar wird der Begriff des Wesens vom eigenen Ich auch auf andere Gegenstände übertragen; indem sie auf eine dem Ich gleiche Weise bestimmt werden (VII 2, 264), wird auch an ihnen eine äussere Erscheinung und ein inneres Wesen unterschieden.

Wenn es der Wesen so viele giebt, wie es in sich reflektierte Existenzen (VI, 250), d. h. Ichs oder als Ichs aufgefasste Gegenstände, giebt, so giebt es doch nur Einen Begriff, welcher das Princip des Lebens, die unendliche schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts, alles Sein und alle Wesen in sich beschliesst und zugleich aus sich entlässt (VI, 324, 315—316, 312). Er ist das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches, das punctum saliens aller Lebendigkeit (VI, 324, 328). Er ist das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt (VI, S. XXVIII) und damit das an und für sich Seiende, wie das an und für sich Seiende nichts anderes als gewusster Begriff ist (III, 35). Was in uns denkt, sind nicht wir, sondern der Begriff, und was von uns gedacht wird, die Gegenstände, sind, was sie sind, nur durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs (VI, 322—323). So ist der Begriff das Ansich oder die Möglichkeit des absoluten Geistes oder des Bewusstseins von der Einheit des Subjekts und Objekts. —

Hegel versteht dabei unter Begriff nicht die durch Abstraktion vom Besonderen entstandene allgemeine Vorstellung, die er als hohlen und leeren Schemen und Schatten verachtet, sondern das sich selbst spezifizierende konkret Allgemeine (VI, 321, 324), das gleich dem unendlichen oder ewigen Begriff Schellings die Einheit des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen darstellt (VI, 323). Der spekulative Hegelsche Begriff verhält sich zu den endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen des verständigen Denkens wie bei Homer die Sprache der Götter zu der der Menschen (VI, S. XVI). Der Hegelsche Begriff ist mit anderen Worten das logische Formalprincip selbst in seiner dialektischen Bethätigung, während die logische Idee der synthetische Inhalt ist, der durch diese Bethätigung des Begriffs bis zu dem Umschlag in die Natur gewonnen wird. Schelling macht diesen Unterschied zwischen dem sich bethätigenden logischen Formalprincip und der erfüllten logischen Idee noch nicht, sondern setzt die Ausdrücke unend-

licher, ewiger Begriff und Idee einander gleich. Wenn die konkrete Idee auch nach Hegel nur die in Natur und Geist verwirklichte Idee ist, und die rein logische Idee nur den Inbegriff der möglichen Denkbestimmungen darstellt, in welche der Begriff oder das logische Formalprincip sich in der konkreten Weltidee entfaltet, dann erscheint die inhaltlich erfüllte logische Idee im Stadium der blossen Möglichkeit lediglich als eine Zwischenstufe unseres bewussten Denkens, das sich durch ihre Einschiebung das Verständnis des Zusammenhanges zwischen dem logischen Formalprincip und der konkreten Weltidee erleichtern will. In Wahrheit ist auch nach Hegel die logische Idee nichts weiter als das logische Netz von Kategorien, in welches das logische Formalprincip bei seiner Entfaltung zur konkreten Weltidee deren konkreten Inhalt einspannt, hat aber nirgends eine selbständige Existenz.

Der Begriff ist dann zu verstehen als das in Natur und Geist unbewusst thätige logische Formalprincip, wie die logische Idee als das dem Weltinhalt unbewusst immanente System der Kategorien. So verstanden, als unbewusstes Princip der unbewussten kategorialen Intellektualfunktionen in Natur und Geist, kann man den Begriff mit Recht das konkret Allgemeine nennen. Aber so geht er nicht in irgend welches Bewusstsein ein. Wenn das subjektive individuelle Denken sich des Systems der Kategorien und des sich zu ihnen spezifizierenden logischen Formalprincips bewusst werden will, bleibt ihm nur der Weg der Abstraktion und Induktion, auf dem es zuerst die einzelnen Kategorien aus den konkreten Anschauungen herausschält und von dem System der Kategorien zu dem logischen Formalprincip als ihrem genetischen Prius aufsteigt. Wenn wir mit unserem Bewusstsein das sich spezifizierende konkret Allgemeine denken wollen, so können wir es nur in der Form eines abstrakt Allgemeinen. Was als unbewusst produktives Princip mit intellektueller Anschauung denkt, das kann vom Bewusstsein nur als ein von der sinnlichen Anschauung abstrahierter Begriff reproduziert werden.

Alles dies verkennt Hegel vollständig und hält dagegen mit Kant, Fichte und Schelling an dem Irrtum fest, als ob das Bewusstsein die unbewussten, intuitiv intellektuellen, logischen Produktionsvorgänge unmittelbar beobachten könnte. Was bei seinen

Vorgängern unkritischer Glaube gewesen war, das wird bei ihm grundsätzliches Postulat, nämlich die Identität des bewussten und unbewussten, subjektiven und absoluten, individuellen und universellen Denkens; denn sie ist von ihm, wie oben gezeigt, als unentbehrliche Voraussetzung der Möglichkeit des Panlogismus begriffen worden. Thatsächlich sind aber auch bei Hegel alle Bestimmungen, die in der logischen Idee vorkommen, sowohl inhaltlich aus seiner empirischen Kenntnis der Natur und des Geistes geschöpft, als auch bestehen sie formell in mehr oder minder abstrakten Begriffen. Sein Vorgeben, dass in seiner Logik die Begriffe selbst einander hervorbringen, oder dass der Begriff sich selbst vom leersten unbestimmtesten Sein bis zur Fülle der logischen Idee entwickelt, ist offenbare Selbsttäuschung. Auch sein Mühlwerk fördert genau nur so viel Mehl zu Tage, wie Korn aufgeschüttet ist, und wenn es leer ginge, so würde es aus seinem Räderwerk niemals das kleinste Stäubchen Mehl hervorbringen, und wenn es noch so sehr im Takte klapperte. —

Die Logik beginnt mit dem Sein, worunter Hegel die ganz abstrakte, unmittelbare Realität, d. h. etwas schlechthin Objektives, Leibliches, Ungeistiges, Natürliches versteht (VII 2, 33, 200, 210). Es ist zwar auch so noch ein Moment des Begriffes (VI, 312), das sich gegenständlich gewordene reine Denken (VI, 168), oder reiner Gedanke (VI, 166), aber nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit als Allererstes (VI, 166). Dieser Begriff ist die materia prima des Aristoteles und Plotin, oder der bestimmungslose Stoff der Natur, wenn man von ihm noch die beiden Bestimmungen des in allem Wechsel Beharrenden und des gegen die Form Passiven abzieht (VI, 167; IV, 83). Was dann übrig bleibt, ist der reine Begriff des Gegenstandes, dem alle Bestimmtheiten und Beziehungen abgestreift sind, d. h. das Kantsche Ding an sich als negativer Grenzbegriff (VI, 257). Unter Ding versteht Hegel ebenso wie Schelling ein nach sinnlichen Verhältnissen Bestimmtes, Natürliches und (körperlich und stofflich) Seiendes (VII 2, 50, 199); ein solches ist, was es ist, natürlich nur durch seine Beziehungen zu anderen, und wenn ihm diese geraubt werden, so ist es gleich Nichts (VI, 168; IV, 131; III, 127). Ohne Zweifel ist der antike Begriff des Stoffes ebenso wie der Kantsche negative Grenzbegriff des beziehungslosen Dinges an sich gleich Nichts, weil beide

widerspruchsvoll gebildete Unbegriffe sind und unmögliche Denkaufgaben stellen. Der Widerspruch steckt somit schon im Ausgangspunkte, und er muss es, indem dieser Ausgangspunkt nur die letzte abstrakteste Verflüchtigung des Naturbegriffes ist, der selbst die dem Logischen widersprechende Form des Andersseins an sich hat. Indem Hegel von dem Sein ausgeht, geht er von der Kontraposition aus, die das Denken nach panlogistischer Auffassung sich selbst gesetzt hat. Ohne das Unlogische schon im Ausgangspunkt vorauszusetzen, würde die logische Entwickelung keinen einzigen Schritt thun können.

Wäre bloss das Nichts, so könnte dieses ruhig bei sich beharren; wäre das Sein als ein nicht unlogisches, als ein in sich widerspruchsloses gegeben, so hätte es gleichfalls keinen Grund, aus sich herauszuschreiten. Nur weil das Sein als ein den Widerspruch in sich einschliessendes, unlogisches gegeben ist, wird dieser Widerspruch zum Trieb des Fortschrittes (VI, 170). Denn dieser Widerspruch ist die Unruhe in sich (VI, 175), das durchaus Rastlose, ein Feuer, welches in sich erlischt, indem es sein Material verzehrt (VI, 177). So erweist sich das unlogische Sein als Werden und Vergehen; das Werden ist das Unlogische am Sein, das nun, aus dem Sein herausgetreten und sozusagen abdestilliert ist, das Gegenteil des logischen Gesetzes der Identität. Es liegt hierin die richtige Erkenntnis, dass die Veränderung einseitig logisch nicht zu erklären ist, sondern als etwas Unlogisches auf ein Unlogisches zurückgeführt werden muss. —

Wie nun aus dieser rastlosen Unruhe auch nur der flüchtige Schein eines relativ beständigen Daseins entspringen soll, hat Hegel nicht deutlich zu machen vermocht. Das unerschöpfliche Material des Entstehenden müsste zu einem unerschöpflichen Vergehen führen, ohne dass es in dieser Unruhe auch nur zu dem kleinsten Ruhepunkte eines Resultates käme. Aber das Dasein ist einmal in der unlogischen Natur empirisch gegeben, und darum muss auch sein Begriff in der Entwickelung der logischen Idee vorkommen. — Bei jedem weiteren Fortschritt der Logik handelt es sich wieder um ein Hereinziehen des Unlogischen, durch das allein der Prozess im Gange erhalten wird. Wie das Sein die erste noch ganz unbestimmte Weise der Realität ist, so bedeutet Realität im engeren Sinne bei Hegel die Bestimmtheit des Seins, und diese ist auch ihm eine vierfache. Das Dasein ist die Realität

in der logischen Sphäre des Seins, die Existenz in der des Wesens, die Objektivität in der des Begriffes und die konkrete Wirklichkeit der Natur und des Geistes ist die Realität in der antithetischen Sphäre des Andersseins und der synthetischen Sphäre des Beisichseins (V, 240, 66, 172—177). In jeder der drei Sphären der Logik muss der Begriff sich genau so in sein Gegenteil stürzen, wie die logische Idee es beim Übergang in die Natur thut; denn nur auf diesem Wege kann die logische Idee das Abbild oder abstrakte Urbild der wirklichen Welt geben, und damit ihre Möglichkeit oder ihr Ansich darstellen. — Die Natur ist auf allen drei Stufen der Hegelschen Logik Gegenstand der Betrachtung. Auf der ersten stellt sie sich dar, wie sie unmittelbar gegeben ist, bevor die Reflexion sich mit ihr beschäftigt hat, d. h. als blosses Sein; auf der zweiten so, wie die denkende Reflexion sie nach Analogie des endlichen Geistes auffasst, d. h. als Gegensatz und Einheit von Wesen und Erscheinung; auf der dritten Stufe so wie die spekulative Vernunft sie auffassen muss, d. h. als objektiv gewordener Begriff. Wie das Denken, um zu einem Ausgangspunkte der dialektischen Entwickelung zu gelangen, sich zunächst in das unbestimmte gegenständliche Sein stürzen und von da zum Werden und Dasein fortgehen muss, so muss das innerliche ideale Wesen sich in die phänomenale Existenz entäussern, um als Wirklichkeit zur Einheit des Wesens und der Existenz zu gelangen, so muss der Begriff aus der ihm zunächst eignen Subjektivität in die Objektivität umschlagen, um sich als logische Idee zu sich zurückzunehmen, die in der Einheit des Begriffes und seiner Objektivität besteht. Diese drei Übergänge des Logischen ins Unlogische, des Idealen ins Reale, des Subjektiven ins Objektive, sind doch nur ebensoviele Abspiegelungen oder abstrakte Antizipationen des Überganges der logischen Idee in die unlogische Natur. Sie sollen die Schroffheit dieses letzten Überganges mildern und auf ihn vorbereiten, indem sie allmählich von Stufe zu Stufe an den Umschlag des Logischen in sein Gegenteil in abstrakterer Gestalt gewöhnen. Aber sie hätten gar keine Berechtigung, wenn sie eine solche nicht aus dem Umschlag der Idee in die Natur schöpften, indem sie diese in die Sphäre des reinen Gedankens und der blossen vorwegnehmenden Möglichkeit zurückprojizieren. Ist jener entscheidende Schritt von der logischen Idee zur unlogischen Natur im Rahmen des Pan-

logismus unmöglich, dann sind es auch alle seine abstrakten Widerspiegelungen. Das Unmögliche wird dadurch nicht möglicher, dass man es dem Denken allmählich und stufenweise mundgerecht zu machen sucht.

Bei keinem einzigen Schritt der Hegelschen Logik ist mehr geleistet als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik. Nirgends wird ein Beispiel von einem Begriffe gezeigt, der, wenn richtig gebildet, die Tendenz hätte, in einen anderen umzuschlagen, und die Identität mit sich selbst zu Gunsten einer dialektischen Flüssigkeit verleugnete. Nirgends wird aus dem Widerspruch, der sich bei solchem Umschlagen ergiebt, ein Fortschritt zu begrifflich höherer Stufe wirklich abgeleitet. Überall wird der neue Begriff willkürlich aufgenommen und durch künstliche Beziehungen angeknüpft, die zum Teil äusserst lose sind; überall ist das Ziel, auf welches der Philosoph den Leser hinführen will, nämlich die logische Idee mit dem Zweck des Bewusstwerdens, das geheime Motiv, welches die Auslese der hervorgezogenen Begriffe regelt, sowohl beim Umschlag als auch bei dem Fortgang zu höherer Stufe. —

Hegels Kategorienlehre ist nun folgendermassen geordnet:

I. Die Lehre vom Sein.
A. Qualität (Sein, Dasein, Fürsichsein).
B. Quantität (Reine Quantität, Quantum, Grad).
C. Mass.

II. Die Lehre vom Wesen.
A. Grund (die reinen Reflexionsbestimmungen, Existenz, Ding).
B. Erscheinung (Welt der Erscheinung, Inhalt und Form, Verhältnis).
C. Wirklichkeit (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung).

III. Die Lehre vom Begriff.
A. Subjektiver Begriff (Begriff, Urteil, Schluss).
B. Objekt (Mechanismus, Chemismus, Teleologie).
C. Idee (Leben, Erkennen, absolute Idee).

Das aus dem Werden hervorgegangene Dasein ist endliches bestimmtes, qualitativ und quantitativ begrenztes Sein, also endliches Sein. »Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kömmt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst« (VI, 182). Alles Endliche hat ein Anderes sich gegen-

über, und dieses Andere ebenso bis ins Unendliche; diese Unendlichkeit des Fortschreitens von einem zum anderen verwirft aber Hegel ebenso wie Schelling als die schlechte Unendlichkeit, und setzt ihr als die wahre ein sich Zurückziehen in die Idealität des Fürsichseins entgegen, welche eben dadurch über qualitative und quantitative Begrenztheit und Grenzenlosigkeit zugleich hinaus ist. Dass dieses wahre Unendliche auch über jede begriffliche und ideelle Bestimmtheit hinaus sei, ist nicht Hegels Meinung; aber jede begriffliche Bestimmtheit gilt ihm bloss als logisches oder dialektisches Moment des Einen absoluten Begriffs und hat nur als solches Wahrheit, wie nach Schelling alle Sonderideen nur als Momente der Einen absoluten Idee Wahrheit haben.

Das Fürsichsein antizipiert schon auf der Stufe des Seins den endlichen Geist, das Ich (VI, 189), soll aber hier nur dazu dienen, um zu der Kantschen Konstruktion der Materie aus Abstossung und Anziehung eine spekulative Grundlage zu gewinnen, von der sie deduziert werden kann (VI, 194). Die Selbstunterscheidung des für sich seienden Einen von den anderen soll zugleich Repulsion des Eins, und diese wieder das Setzen vieler Eins sein. Andererseits soll die begriffliche Einerleiheit der numerisch verschiedenen Eins zugleich ihre gegenseitige Anziehung sein. Durch diese Vermittelung soll die Qualität, die im Eins ihren Abschluss erreicht hat, in die Vielheit der einander abstossenden und anziehenden Eins, d. h. in die Quantität übergegangen sein (VI, 192, 196). Hegel giebt von diesem Übergange, wie von allen anderen, die er nur durch dialektische Sophistik erzwingt, bereitwillig zu, dass er sich nicht in unserem gewöhnlichen Bewusstsein findet (VI, 197). Selbst wenn man mit Hegel alles natürliche Sein und Dasein auf Bewusstseinsinhalt zurückführt, so wird seine irrtümliche Behauptung, wenn auch minder paradox, doch immer noch nicht beweisbar. Wenn man aber unter dem Dasein gerade die Sphäre ausserhalb und jenseits des Bewusstseins, die auseinandergefallene und noch nicht zum Bewusstsein gelangte Idee versteht, dann kommt die Qualität in ihr überhaupt nicht vor, da dieselbe erst mit der Entstehung der sinnlichen Empfindung als Inhalt eines Bewusstseins auftritt.

Unter Quantität versteht Hegel diejenige gleichgültige, äusserliche Bestimmtheit, bei deren Veränderung ein Ding doch bleibt was es ist (VI, 196). Gewiss bleibt ein Vorstellungsobjekt

trotz quantitativer Veränderung in qualitativer Hinsicht das, was es ist; aber ebenso bleibt es trotz qualitativer Veränderung in quantitativer Hinsicht das, was es ist. Gleichgültig für seinen Bestand sind sowohl qualitative wie quantitative Veränderungen nur innerhalb gewisser Grenzen; darin hat also keine der beiden Bestimmungen etwas vor der anderen voraus. Die herkömmliche Unterscheidung der Quantität in eine intensive und extensive behält Hegel bei; aber das reine Quantum oder die Zahl, die er beiden vorangeschickt, ist weiter nichts als das quantitative Verhältnis zweier Quanta, und das Mass ist nicht aus ihr zu entwickeln, sondern geht ihr (als dasjenige Quantum, womit das andere verglichen wird) voran. Jedes zum Messen dienende Mass ist ein qualitatives Quantum, aber nicht jedes qualitative Quantum wird als Mass benutzt, wenn es auch fähig ist, dazu benutzt zu werden. Hegel spielt mit einem Doppelsinn des Wortes Mass als Massstab oder Masseinheit und als bestimmte, typische Grösse der Abmessungen und der Kraft, die beide gar nichts mit einander zu thun haben, und zwischen denen es keinen dialektischen Übergang giebt. Nur der letztere Begriff giebt ihm die Anknüpfung, um zur innerlichen Bestimmtheit des Wesens einen Übergang zu gewinnen. —

Die Reflexionsbestimmungen der Gleichheit und des Unterschiedes, der Identität und des Gegensatzes werden von Hegel zwar schon in der Sphäre des Seins bei jedem einzelnen dialektischen Schritte benutzt, aber erst in der des Wesens ausdrücklich erörtert, anknüpfend an die Identität des Wesens mit sich und die Unterscheidung seiner selbst (als des Wesens oder Wesentlichen) von dem Gegensatz seiner selbst (d. h. dem Schein oder dem Unwesentlichen). Auch die Steigerung des Unterschiedes zum polarischen Gegensatze gehört nicht bloss der Sphäre des Wesens an, sondern ist bereits in der des Seins (z. B. in Anziehung und Abstossung) aufgetreten.

Wenn nun der Grund als die Einheit der Identität und des Unterschiedes erklärt und so aus diesen Reflexionsbestimmungen abgeleitet wird, so lässt sich dabei gar nichts denken. Die Verwechselung von logischem Erkenntnisgrund und genetischem Realgrund geht durch die ganze Hegelsche Philosophie hindurch, und ist hier nicht Versehen, sondern Absicht, um sich das dialektische Spiel mit der Vertauschung des Prius und Posterius in

Natur und Erkenntnis offen zu halten. Wenn aber das Wesen als der innere Grund der phänomenalen Existenz bestimmt wird, so kann damit offenbar nur der genetische Realgrund gemeint sein. Dieser kann und muss für die Erkenntnis allerdings etwas Vermitteltes sein, aber doch nur insofern aus der wahrgenommenen Erscheinung auf ihn zurückgeschlossen wird, nicht in dem Sinne, als ob er aus abstrakten Reflektionsbestimmungen deduziert werden könnte. Freilich darf der aus der Erscheinung erschlossene Grund sich nicht darauf beschränken, das in der Erscheinung Gesetzte noch einmal unter dem Namen eines Grundes, eines materiellen Fluidums, oder einer spezifischen Kraft zu setzen, denn dann sinkt das Begründen zur leeren, unfruchtbaren Tautologie und der Grund zum hohlen Scheingrund, zu blossen Fiktionen des Verstandes herab (VI, 246, 255—256, 270). Aber die Synthese zweier abstrakter Begriffe, wie Identität und Unterschied, mag sie nun vollziehbar sein oder nicht, bringt es nicht einmal zum Scheingrund, geschweige denn zu einem echten Grund, sondern bleibt immer Begriffsverknüpfung. Das Wortspiel, dass in der Synthese die einseitigen Gegensätze zu Grunde gehen (VI, 243), hilft hier nichts, weil die Sprache beim zu Grunde gehen keineswegs auf den Wesensgrund, sondern auf den Meeresgrund abzielt, auf welchen die untergehenden Schiffe hinabsinken.

Grund ist das Wesen nur, insofern es Grund von etwas, von einem anderen ist, das aus ihm hervorgeht (VI, 243, 250). Merkwürdigerweise schliesst aber Hegel dabei jede hervorbringende Thätigkeit des Grundes aus und fasst den Grund zunächst als völlig passiven Mutterschoss des Entstehens auf, um ihn von der später erst hinzuzufügenden Bestimmung der Kraft zu unterscheiden; ja, er spricht ihm sogar vorläufig jede inhaltliche Bestimmtheit ab, unbekümmert darum, dass damit jede Möglichkeit aufhört, eine bestimmte Folge aus ihm abzuleiten (VI, 250). So schrumpft der Grund zum Ding an sich zusammen, dass sich mit dem den Raum durch seine Existenz lückenlos füllenden Stoffe deckt (VI, 252, 257, 259). Alle Bestimmtheit der Existenz fällt bei dieser Auffassung auf die Seite der Erscheinung. Dadurch, dass es das Wesen ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung; die Erscheinung ist dadurch etwas Höheres als das scheinbar auf sich beruhende Sein, dass sie auf einem anderen, dem Wesen, beruht, welches eben in ihr sich offenbart (VI, 260—262).

Wesen und Erscheinung verhält sich wie Inhalt zu Form, wie das mit sich selbst identische Ganze zu den Teiloffenbarungen seiner Wesenheit in seinen wechselnden Erscheinungen, wie die Kraft zur Kraftäusserung, also auch wie Inneres und Äusseres (VI, 264—276). Erst durch diese Denkbestimmungen erhält der anfangs ganz leere Begriff des Wesensgrundes einen gewissen Inhalt. Es ist aber dabei charakteristisch für die Hegelsche Dialektik, dass sie in jedem dieser Paare von Beziehungsbegriffen die beiden Glieder für schlechthin vertauschbar und von selbst in einander umschlagend ausgiebt, weil sie bedingungsweise, unter gewissen Umständen, insbesondere da, wo ein völliger Standpunktwechsel des Betrachtenden möglich ist, ihre Stellung umkehren.

Wenn die Möglichkeit das noch nicht zur Äusserung gelangte Innere, der Begriff, die leere Abstraktion der Reflexion in sich ist (VII 2, 29; VI, 284, 288), wenn dagegen die mit der Zufälligkeit behaftete Existenz das aus dem Grunde Herausgegangene und Hervorgetretene, die Negation des Grundes, bedeutet (VI, 250—251), so ist die Wirklichkeit oder ἐνέργεια nunmehr die gesetzte Einheit des Wesens und der Existenz, des Inneren und Äusseren, der bloss innerlichen Möglichkeit des Grundes und der bloss äusserlichen Zufälligkeit der Existenz (VI, 281—282, 284, 287). —

Das Denken bleibt aber nicht bei der Wirklichkeit und ihren beiden Momenten, der Möglichkeit und Zufälligkeit, stehen, sondern dringt über sie zur inneren Notwendigkeit der Sache vor, die allerdings ihrem eigentlichen Kerne nach erst im Begriff erfasst wird (VI, 290—294). Zunächst stellt sich die Wirklichkeit als etwas bloss Accidentielles dar, und die Macht, die in ihr den Reichtum ihres Inhalts offenbart, als Substanz (VI, 300). Die Substanz wiederum erweist sich bei näherer Betrachtung als Ursache, und zwar sowohl ihrer selbst als auch ihrer Accidentien; denn Hegel berücksichtigt an der Ursache nicht sowohl (wie Schopenhauer) das Moment der Veränderung, als vielmehr das der Beharrung, die in Ursache und Wirkung sich gleichbleibende Kraft oder Materie, z. B. das Wasser im Regen und in der von ihm bewirkten Nässe (VI, 304). Deshalb erblickt er auch das Kausalitätsverhältnis in seiner vollständigen Entwickelung gesetzt erst in der Wechselwirkung, in welcher der schlechte unendliche Progress von Ursache und Wirkung auf wahrhafte Weise aufgehoben sein soll (VI, 308, 306). Die Wechselwirkung ist damit zu-

gleich die enthüllte oder gesetzte Notwendigkeit, deren Wahrheit die Freiheit ist, wie die Wahrheit der Substanz der Begriff ist (VI, 309—310). —

Wie Hegel unter dem Begriff das eine absolute Subjekt des logisch-dialektischen Prozesses versteht (VI, 324, 327), so unter dem Urteil die Selbstdiremtion des Begriffes in seine unterschiedenen Momente, oder die Urteilung des konkret Allgemeinen in das abstrakt Allgemeine, Besondere und Einzelne (VI, 328), und unter dem Schluss das sich wieder Zusammenschliessen der im Urteil auseinandergetretenen Momente des Begriffs zu der nunmehr vermittelten und verwirklichten Einheit des konkret Allgemeinen (VI, 345). So ist es der Schluss, durch den die Subjektivität des Begriffs ihre Schranke dialektisch durchbricht und sich zur Objektivität oder zum realisierten Begriff erschliesst (VI, 360).

Der Inhalt der Objektivität ist die Naturphilosophie nach ihren letzten Kategorien betrachtet. Als solche bezeichnet Hegel erstens den Mechanismus, oder die bloss äusserliche rein quantitative Beziehung der nach ihrer Innerlichkeit hierbei gleichgültigen Körper auf einander durch Druck, Stoss, Verschiebung der Teile u. s. w. (VI, 369), zweitens den Chemismus oder die qualitative Beziehung der Körper auf einander nach ihrer spezifischen Beschaffenheit und Wirkungsweise (in der Naturphilosophie »Physik« genannt), und drittens die Teleologie. Die Centralität der mechanischen Kraftwirkung erkennt Hegel ausschliesslich bei der Gravitation an, setzt sie aber hier auch sofort mit Subjektivität gleich (VI, 371). Dass alle physikalischen und chemischen Vorgänge bloss ein molekularer Mechanismus von Centralkräften seien, und der Schein ihrer qualitativen Bestimmtheit erst durch die sinnliche Empfindung in die rekonstruktive Wahrnehmung hineinkomme, wäre von Hegel für eine ebenso grundverkehrte Ansicht erklärt worden wie die Annahme von Poren in den Körpern (VI, 259) oder die Behauptung, dass die Eingeweidewürmer aus verschluckten Eiern entstehen (VII 1, 675). Wird die Physik und Chemie in Mechanik der Atome und Moleküle aufgelöst, so hört ihr principieller Unterschied von der Mechanik auf, wogegen beide mit der Theorie der Materie vereinigt werden müssen, die Hegel schon in der Lehre vom Sein unter Fürsichsein erledigt hat.

Im Zweck wird das vorausgesetzte Objekt negiert und seine Realität als eine nur ideelle, an sich nichtige behandelt (VI, 376);

der Zweck ist die Macht über das Objekt, muss sich aber seiner wie die Seele ihres Leibes erst bemächtigen, um es zu seinem Mittel zu machen (VI, 381—382). Darum ist auch das Negieren des Objekts genauer als blosses Limitieren, Modifizieren, Unterwerfen oder gemäss Machen zu verstehen (VI, 383). Der Zweck ist erstens als subjektiver, d. h. nicht etwa als bewusster, sondern als bloss ideale Tendenz, zweitens als sich vollführende, realisierende Thätigkeit und drittens als vollführter, realisierter Zweck (VI, 380). Als realisierter erweist der Zweck die Objektivität als das was sie ist, als eine blosse Hülle, unter der der Begriff verborgen liegt (VI, 384). Dem endlichen Zweck steht das Material, in welchem er sich realisiert, als etwas Fremdes, Gegebenes gegenüber; aber dieses Fremde ist nur eine Täuschung, die die Idee selbst als unendlicher Zweck sich vorgemacht hat, und ihr Thun besteht nur darin, die Täuschung aufzuheben, als ob der unendliche Zweck noch nicht vollführt sei (VI, 384). Der unendliche, ewig vollführte Zweck, als Einheit des Begriffes und seiner Objektivität, ist die Idee (VI, 384). —

Jede Kategorie giebt eine relativ richtige Definition des Absoluten, insbesondere jede Thesis und Synthesis, während die Antithesen dem Gebiete der Endlichkeit angehören (VI, 163); die Definition des Absoluten, dass es die Idee ist, ist nun selbst absolut (VI, 385). Denn in ihr ist die Einheit aller Gegensätze, des Subjekts und Objekts u. s. w. erreicht (VI, 388). Hegel sondert die Idee noch einmal in die Idee des Lebens und des Erkennens, und fasst die absolute Idee als synthetische Einheit beider. Die Idee des Lebens ist eine abstrakt logische Abspiegelung dessen, was Hegel Anthropologie nennt, die des Erkennens eine Abspiegelung dessen, was er Phänomenologie des Geistes, Psychologie und Lehre vom objektiven Geist nennt. Die Idee des Erkennens zerfällt nämlich wieder in die theoretische und praktische Idee, oder in Erkennen und Wollen.

Dieses Hereinziehen der Idee des Guten in die Logik ist selbst von strengen Hegelianern gemissbilligt worden. Freilich ist es unmöglich, den Begriff des Zweckes ohne den des Wollens zu fassen; aber dann muss man dies auch offen eingestehen und das Wollen als Vorbedingung des Zweckes anerkennen, anstatt es hintennach aus dem Zweck hervorzuziehen (VI, 405), in den man es vorher unvermerkt hineingestopft hat. Auch ist nicht

abzusehen, was dem Wollen vernünftiger Weise noch zu thun übrig bleibt, wenn alles Wirkliche ohnehin schon vernünftig, und der unendliche Zweck ewig realisiert ist. Der Ausführung eines endlichen Zweckes kann die Setzung weiterer endlicher Zwecke nachfolgen; aber die realisierte absolute Finalität hebt sich selbst als Finalität auf. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, dass der Zweck wahrhaft erreicht wird (VI, 384); auch der unendliche Zweck besteht nur durch den Prozess, indem er sich beständig hervorbringt und in der geistigen Welt sogar fortschreitet (VI, 407). Dieses Fortschreiten ist nur denkbar, wenn zwischen vollkommener und unvollkommener Verwirklichung des unendlichen Zweckes unterschieden, und in der zunehmenden Vervollkommnung die schlechte Unendlichkeit des endlosen Progresses wieder eingeführt wird, die Hegel bei Fichte so scharf bekämpfte. —

Hegel schwankt zwischen einem Begriff des Wirklichen, der sich mit dem Wahren, der Idee, Gott, deckt (VI, 9—10, 30—32) und alles Unwahre, dem Begriff Unangemessene, Endliche, Zufällige als nichtigen und der Vernichtung verfallenen Schein von sich ausschliesst (VI, 52, 385; V, 238—239), und einem Begriff des Wirklichen, der die Zufälligkeit der äusserlichen Existenz ebenso in sich einschliesst wie die Möglichkeit des Wesens und die innere Notwendigkeit des Begriffs (VI, 287—290). Nur für den ersten Begriff der Wirklichkeit trifft es zu, dass alles Vernünftige wirklich und alles Wirkliche vernünftig ist, weil alles nur wirklich in diesem Sinne ist, sofern es vernünftig ist (VI, 10). Für den zweiten Begriff der Wirklichkeit gelten aber diese Sätze nicht, da von ihm die Zufälligkeit der begrifflosen und begriffwidrigen Existenz mit umspannt wird. Es geht nach Hegel nicht an, die Zufälligkeit der Existenz bloss in den falschen Schein einer subjektiven Betrachtungsweise zu werfen (VI, 290); es hilft auch nichts, sie als eine bloss oberflächliche Entstellung der Welt beiseite zu schieben, die in ihrem wesentlichen Kerne doch Verwirklichung der Vernunft ist (VII, 100), denn dazu dringt die Zufälligkeit doch viel zu tief in die Natur und das naturbedingte Geistesleben ein (VII 1, 29, 30, 37—38, 652). Es ist vielmehr anzuerkennen, dass der erste Begriff von Wirklichkeit ein unwahrer, abstrakter Begriff ist, der aus dem Verkennen entspringt, wie unentbehrlich dem Begriff und der bloss logischen Idee das Hineinstürzen in die unlogische Endlichkeit, Zufälligkeit

und Äusserlichkeit der Existenz ist, um zu einer Wirklichkeit zu gelangen, die über das Ansichsein einer bloss ideellen Möglichkeit hinausgeht. —

Weil es Hegel an einem selbständigen unlogischen Princip fehlt, weiss er sich die Alogicität der Existenz nicht anders vorzustellen, als in einer begriffwidrigen Vernunftlosigkeit des Einzeldaseins, die eine Ohnmacht und Schwäche der Vernunft anzeigt. Eine solche darf aber nicht einmal in einem System mit zwei koordinierten Principien vorkommen. Die Existenzform als solche mag unlogisch sein, weil das Logische als solches an ihr kein Interesse hat; aber das Einzelne muss selbst dann noch streng logisch bestimmt und bis ins Kleinste durchgebildet sein, wenn die Vernunft sich im Ganzen zum Inhalt eines unlogischen Realprincips dahingegeben hat. Im Panlogismus, wo die begriffwidrige Seinsform der realen Existenz bloss die dialektische Antithese sein soll, die das Logische selbst sich gesetzt hat, ist noch viel weniger abzusehen, woher eine begriffwidrige Zufälligkeit des Einzelnen kommen, und wie die Vernunft in eben der Antithese im Einzelnen schwach werden soll, die als Ganzes gerade ihre Stärke offenbaren soll. Der Begriff der Zufälligkeit bei Hegel ist denn auch von jeher als die Achillesferse seines Systems erkannt worden, als eine Verlegenheitsausflucht des Panlogismus, die das Unlogische im Einzelnen und an der Oberfläche einschmuggeln soll, das im Ganzen nicht zu erklären ist.

Die Hegelsche Logik ist der imponierende Versuch eines grossen Geistes, eine unmögliche Aufgabe zu lösen. Keinem Schüler und Anhänger Hegels hat diese Lösung voll genügt; fast jeder hat versucht, sie zu verbessern, ohne damit dem unmöglichen Ziele näher zu kommen, und ohne den Meister an formeller dialektischer Gewandtheit zu erreichen. Diese Versuche sind nicht nur von reinen Panlogisten ausgegangen, sondern auch von solchen spekulativen Theisten, welche die dialektische Methode Hegels als die einzig wahre Methode anerkannten. In der That ist Hegels Logik nur ein Versuch, dem viele andere in ganz anderer Stoffanordnung zur Seite treten könnten, wenn mehrere gleich gewandte Talente sich mit der Lösung derselben Aufgabe befassten, ohne die von Hegel eingeschlagenen Wege zu kennen und durch sie voreingenommen zu sein. Als nebensächlich erscheint es dabei, dass Hegel Spezialkategorien aus der Naturphilosophie

und Ethik in die allgemeine metaphysische Kategorienlehre hereingezogen hat, und dass die Gliederung in das Ansich der Natur, des endlichen und des absoluten Geistes in den drei Hauptabschnitten der Logik nicht rein durchgeführt ist, sondern Stoffverschiebungen in allen Teilen, unnötige Anticipationen, Wiederholungen unter anderem Namen, Zerreissungen des Zusammengehörigen u. s. w. vorkommen. Das Hauptbedenken muss sich dagegen richten, dass die logische Idee überhaupt als Sphäre eines eigenen Prozesses von der absoluten Idee abgetrennt ist und alle Kategorien in ihr ohne Beziehung auf Raum und Zeit gedacht werden sollen.

Das Logische oder der Hegelsche Begriff als Subjekt des Prozesses ist in sich selbst aktuell inhaltleer, und sogar die in ihm eingeschlossenen Möglichkeiten sind selbst als reine Möglichkeiten von ihrer Anwendung und Beziehung auf das absolut Unlogische abhängig. Es ist nun eine unhaltbare Fiktion Hegels, dass das Logische irgendwo anders in das Unlogische hineinstürze, als da, wo die logische Idee in das Anderssein der natürlichen Existenz übergeht. Die vielen Antizipationen dieses einmaligen Schrittes, die in der Logik vorkommen, schöpfen ihre Denkbarkeit nur aus dem Hinblick auf diesen einen Schritt, den sie im voraus abspiegeln; dass aber eine solche Abspiegelung im voraus möglich sei, hängt wieder von zwei Bedingungen ab. Erstens muss das Unlogische nichts weiter sein als die vom Logischen selbst gesetzte Antithese, und zweitens muss im Logischen vor dem Eintritt dieser endgültigen Antithese, d. h. vor dem Übergang in die Natur ein Prozess möglich sein. Keine dieser Bedingungen kann als erfüllt zugegeben werden. Die erste ist die panlogistische petitio principii; die zweite ist nicht erfüllt, weil ein zeitlicher Prozess in der logischen Idee ausgeschlossen, ein ewiger Prozess aber ein sich selbst widersprechender Begriff ist.

Die Kategorienlehre darf selbst im Panlogismus nicht als Lehre von dem Inhalt der logischen Idee behandelt werden, sondern nur als Lehre von der absoluten Weltidee, nicht als Lehre von den formellen Möglichkeiten, die im Logischen an und für sich enthalten sind, sondern nur als Lehre von den formellen Möglichkeiten, die das Logische in Bezug auf das Antilogische bei der Aufgabe der Setzung einer Welt aus sich entfaltet. Bei einer solchen aber muss Zeitlichkeit und Räumlichkeit mit in erster Reihe stehen, da ohne sie keine Vielheit, die über abstrakt be-

griffliche Verschiedenheit hinausginge, keine Individuation, und keine Veränderung, kein Werden möglich ist. Schon dem unbestimmten Sein Hegels liegt unausgesprochen die Räumlichkeit des Stoffes, dem Werden die Zeitlichkeit der Veränderung zu Grunde. Das Eine und Andere, Eins und Viele, Abstossung und Anziehung, Ganzes und Teile, Inhalt und Form, Inneres und Äusseres, Kraft und Kraftäusserung, Objekt, Mechanismus, Chemismus und Zweckthätigkeit sind sämtlich undenkbar, wenn mit der Ausschliessung von Zeit und Raum Ernst gemacht wird. Deshalb ist die unentbehrlichste Verbesserung der Hegelschen Kategorienlehre die Wiederhereinnahme der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, was auch von Trendelenburg, Weisse und Gustav Engel anerkannt worden ist. Aber diese Verbesserung ist nur dann ohne Widerspruch durchführbar, wenn dies System der Kategorien nicht mehr auf die rein logische Idee, sondern auf die absolute Weltidee bezogen wird; die logische Idee Hegels erweist sich damit als eine unberechtigte fiktive Einschaltung zwischen dem sich entfaltenden logischen Formalprincip und der absolut konkreten Weltidee, zu welcher das an sich leere logische Formalprincip sich in seiner Anwendung auf das unlogische Realprincip entfaltet.

Man kann Hegels Irrtum in der Stellung, die er dem Logischen zum Unlogischen gegeben hat, offen kennzeichnen und doch seinen Verdiensten um die Metaphysik vollauf gerecht werden. Ihm bleibt vor allem das negative Verdienst, mit diesem Irrtum die Konsequenzen des Schellingschen Panlogismus gezogen und damit zugleich ihn als Princip ad absurdum geführt zu haben. Ihm bleibt aber auch das positive Verdienst, auf die entscheidende Wichtigkeit einer systematischen Kategorienlehre für die Metaphysik hingewiesen und gezeigt zu haben, dass das zunächst inhaltleere Logische nur in Beziehung auf irgendwelches Unlogisches einen Inhalt in sich entfalten kann.*) —

---

*) Vergl. Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart, S. 43—75; Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 107—129 und die im Namenregister angegebenen Stellen; Kategorienlehre, S. X—XII; Ges. Studien u. Aufsätze, S. 604—635, 661—662, 663—669; Das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl., S. 442—443, 524, 578—579, 621—622 (vergl. auch das Namenregister); Phil. des Unbewussten, 10. Aufl., I, S. 23—24, 280, 327—328, 343; II, S. 168—169, 180 Anm., 253—254, 419—423; Über die dialektische Methode, S. 35—124; Schellings phil. System, S. 25—27.

Hegel hatte behauptet, mit seiner Philosophie den wahren Gehalt der christlichen Religion zur Stufe des Begriffs erhoben zu haben. Dieses Erheben von der Stufe des Gefühls und der Vorstellung zu der des Begriffs schloss aber eine völlige Umdeutung des Gehalts ein. Hegel hatte sowohl sich selbst als auch seine Zeitgenossen durch dialektische Zweideutigkeiten darüber hinwegzutäuschen gewusst; aber alsbald nach seinem Tode entbrannte gerade hierüber der Streit in seiner Schule. Der rechte Flügel suchte Hegels Lehre so auszulegen, dass sie mit den Hauptdogmen des Christentums, der selbstbewussten Persönlichkeit Gottes, der Menschwerdung Gottes in dem einzigen Jesus Christus und der individuellen Unsterblichkeit des Menschen verträglich wurde, verkehrte aber damit den Sinn des Hegelschen Panlogismus in sein Gegenteil. Der linke Flügel suchte die wahre Bedeutung der Hegelschen Lehre scharf herauszustellen, geriet aber damit über die Grenze hinaus, wo die Übereinstimmung mit dem christlichen Theismus noch aufrecht zu erhalten war. Wenn er trotzdem das Christentum auf ihre Wahrheit zurückzuführen behauptete, so war dies doch nur im Sinne einer völligen Umgestaltung seiner Grundlagen möglich. Gerade der rechte Flügel sorgte dafür, klarzustellen, dass diese pantheistische Umgestaltung des Christentums etwas ganz anderes sei als das historisch überlieferte christliche Dogma, und der radikalere Teil des linken Flügels richtete nun um so schärfere Angriffe gegen dieses überlieferte Dogma, entfernte sich aber gleichzeitig dabei mehr und mehr von dem panlogistischen Monismus, den Hegel gelehrt hatte, nach der Seite eines naturalistischen oder gar materialistischen Monismus. —

Nur einer war es, unter seinen philosophischen Jüngern, der streng an der Hegelschen Lehre festhielt, sich aber dabei nicht scheute, sie in Bezug auf ihr Verhältnis zum Christentum von jeder Zweideutigkeit zu befreien und ihre Konsequenzen in aller Folgerichtigkeit und Deutlichkeit offen zu entwickeln. Michelet (1801—1894) fasste die genannten drei Probleme in das Problem der ewigen Persönlichkeit des Geistes zusammen. Die Individualität ist die besondere, zufällige Einzelheit, die mit dem Aufhören ihrer natürlichen Bedingungen verschwindet; die Persönlichkeit dagegen ist die dem Geiste angemessene Form der Einzelheit, welche lediglich die Verwirklichung des Allgemeinen darstellt und sich

daher auch bei dem Untergange der einzelnen Persönlichkeit erhält. Alles, was ein Individuum an Leistungen von bleibendem Werte hervorgebracht hat, fällt unter die Allgemeinheiten des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunst, Religion, Wissenschaft u. s. w. und damit unter diesen Begriff der Persönlichkeit. Alles was ein Individuum an Leistungen von allgemeinem Werte, oder was es als Persönlichkeit hervorgebracht hat, gehört zu dem bleibenden unverlierbaren Schatz des geistigen Besitzes der Menschheit, und ist insofern als Moment der Persönlichkeit des Geistes unsterblich.

Gott ist keine besondere Person, weder im juridischen, noch im ethischen, noch in sonst einem Sinne. Er ist nicht eine durch Naturbestimmtheiten individualisierte Seele, nicht Eigentümer, der seine Besitzsphäre von der anderer abgrenzte, nicht ein Ich, das ein anderes Ich als ein Du von sich unterscheiden könnte; überhaupt hat er kein Bewusstsein, weil dieses die Trennung von Subjekt und Objekt voraussetzt, während Gott ihre Identität ist. Gott ist vielmehr die Denksubstanz und das Denksubjekt aller einzelnen Selbstbewusstseine, das allgemeine Band der Geister, in welchem sie alle Ein Geist sind, die allgemeine geistige Substanz, aus welcher die Individuen die Thaten schöpfen, die ihnen die Unsterblichkeit als Moment der allgemeinen Persönlichkeit sichern. Gott ist nicht eine Person, sondern die allgemeine ewige Persönlichkeit schlechthin, der wahrhafte Begriff der Persönlichkeit, die nicht ausser den besonderen Personen, sondern in ihnen und vermittelst ihrer sich verwirklicht und allseitig entfaltet. Die Idee dieser Persönlichkeit ist das zweite Moment der Dreieinigkeit, das aber seine Wirklichkeit nicht im transcendenten Jenseits, sondern im Diesseits in der Menschwerdung Gottes findet. Das Absolute ist Persönlichkeit in dreifachem Sinne, erstens als zu verwirklichender Begriff (Ansich, Möglichkeit oder Kategorie) der Persönlichkeit, zweitens als sich personifizierende absolute Substanz oder absolutes Subjekt, drittens als Kollektivum alles allgemein Wertvollen in den Geistesprodukten der besonderen Personen. Die Ewigkeit dieser göttlichen Persönlichkeit bleibt unberührt davon, dass dem menschlichen Bewusstsein der Prozess, in dem ihre Verwirklichung besteht, als ein zeitlich begrenzter erscheint, weil die zeitliche Anschauungsform nur für die phänomenale Auffassungsweise des Bewusstseins, aber nicht für das Absolute als solches Geltung hat.

Es ist klar, dass der blosse Begriff der Persönlichkeit noch keine wirkliche Persönlichkeit ist, dass das sich personifizierende absolute Subjekt als solches noch unpersönlich sein muss, denn sonst brauchte es nicht erst zu personifizieren, und dass das Kollektivum der Geistesprodukte der Menschheit von allgemeinem bleibenden Wert am allerwenigsten dem entspricht, was man sich unter Persönlichkeit denkt. Das Ergebnis ist also, dass nur die besonderen, endlichen Geister selbstbewusste Personen heissen können, dass aber das Absolute des Panlogismus nicht nur kein Bewusstsein und Selbstbewusstsein, sondern auch keine Persönlichkeit in einem mit dem Sprachgebrauch zu vereinbarenden Sinne hat. Dieses Ergebnis wird aber dadurch verschleiert, dass dem Worte Persönlichkeit ein aus drei Bedeutungen zusammengeschweisster Sinn beigelegt wird, die alle drei gleich wenig zu dem Worte passen.

Der Versuch Michelets, die absolute Persönlichkeit Gottes durch ihr Hinüberspielen in eine abstrakte Kollektivpersönlichkeit des Menschheitsgeistes zu retten, konnte bei den theologischen Hegelianern ebensowenig Beifall finden, wie bei denjenigen, die nach der Seite des Atheismus und Materialismus hinneigten. Es musste jemand den Mut finden, es zum erstenmale in der christlichen Kulturwelt auszusprechen, dass die Religion von der Persönlichkeit Gottes unabhängig sei.

Vatke (1806—1882) verwirft die Bezeichnung Gottes als Substanz, als (bewusst) zwecksetzende Intelligenz und als absolute Idee, wie sie nach ihm aus dem kosmologischen, physikotheologischen und ontologischen Beweise folgen sollen, als ungenügend. Den Substanzbegriff beschränkt er willkürlich auf das dem Wechsel und der Veränderung unterworfene endliche Dasein; die bewusst zwecksetzende Intelligenz schliesst er aus als eine anthropopathische Übertragung aus dem endlichen Geiste in den absoluten, und die absolute Idee, weil sie den Substanzbegriff zu ihrer Voraussetzung hat und aus ihm dadurch entsteht, dass die abstrakten Formen unseres bewussten logischen Denkens auf ihn abgelagert werden. Dagegen hält er daran fest, dass das Unbedingte Einheit des Idealen und Realen, Einheit der beharrenden Identität mit sich und der Evolution, oder Einheit von Potenz und Aktus sei. Idee oder Logos nennt er es nur, sofern es sich in der Natur offenbart und als *κόσμος νοητός* der natür-

lichen Erscheinungswelt zu Grunde liegt, Geist, sofern es sich zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein erhebt, wobei er das Geisterreich keineswegs wie Michelet auf die Menschheit beschränkt denkt.

Gott als die der zeitlichen Entwickelung vorausgehende Einheit, als Logos und als Princip des Selbstbewusstseins müssen vom bewussten menschlichen Denken als Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden werden. Denn dem menschlichen Denken steht der Logos ebenso objektiv gegenüber, wie die natürliche Welt, aus welcher er auf ihn als ihr Princip zurückschliesst. Aber es ist eine irrtümliche Übertragung, anzunehmen, dass auch für Gott der Logos etwas Objektives sei, da er für ihn doch nur die Bethätigung der absoluten Einheit selbst ist. Wo kein Objekt ist, da ist auch kein Subjekt. Die Trinität ist also nur eine Unterscheidung vom menschlichen Standpunkt aus. Gott ist darum als solcher auch weder bewusst noch persönlich zu nennen. Es giebt für das Absolute keinen Gegenschlag, an dem sich seine subjektive Thätigkeit brechen und zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein entzünden könnte. Der bewusste subjektive Geist kann in Bezug auf die objektive Welt nichts schaffen, sondern nur umgestalten; das Absolute aber muss Einheit der schöpferischen Macht und des Idealen sein, und kann schon darum nicht bewusst wirken. Welche Form diese absolute Thätigkeit mit ihrer Ineinsfassung von schöpferischem Vermögen und vernünftiger Idealität hat, vermögen wir nicht positiv zu denken, weil sie für unser Bewusstsein überschwenglich und unbegreifbar ist. Wir können nur sagen, dass sie weder bewusst noch persönlich sein kann, aber nicht etwa unter, sondern über diesen uns bekannten Formen stehen muss. Sie muss nicht unterpersönlich, sondern überpersönlich sein, und demgemäss nicht als unterbewusst, sondern als überbewusst angesehen werden. Vatke kennt also weder einen einpersönlichen, noch einen dreipersönlichen, sondern nur einen überpersönlichen, überbewussten Gott, der zugleich unpersönlich und unbewusst gedacht werden muss.

Vatke wurde natürlich von den christlichen Theologen aller Richtungen auf das Heftigste angegriffen, so dass er sich, des Streites überdrüssig, in vornehmes Schweigen zurückzog. Diese Angriffe hatten darin völlig Recht, dass ein solcher Gottesbegriff nicht mehr mit dem christlichen Theismus vereinbar

sei. Erst sein Schüler Biedermann verschaffte seinen Gedanken Beachtung, aber auch nur dadurch, dass er dem Theismus erhebliche Konzessionen machte.

Haller (gest. 1887) ist zwar ein treuer Anhänger der Hegelschen Widerspruchsdialektik, benutzt sie aber wie Schelling hauptsächlich dazu, um die Nichtigkeit alles Endlichen als solchen zu beweisen, und um alles in den Abgrund des Einen Absoluten zu versenken, in dem alle Unterschiede verschwinden und alle Gegensätze zusammenfallen. Das Irationale der Dialektik erkennt er ausdrücklich an, und zwar als eine ebenso berechtigte Seite an ihr wie das Rationale; die Dialektik ist ihm das Zusammenfallen dieser Gegensätze sowohl im Denkprozess wie im Seinsprozess. Den Fehler der Hegelschen Dialektik sieht er in ihrem Anspruch, durch eine Stufenfolge dialektischer Fortschritte eine dialektische Entwickelung vom Niederen zum Höheren hervorzubringen. An Stelle dieses spiraligen Aufsteigens setzt er den ewigen Kreislauf alles Besonderen und Einzelnen innerhalb des ewig stillstehenden Ganzen. Haller zeigt, was aus dem dialektischen Panlogismus werden muss, wenn man die Teleologie, durch die allein ein objektiver Wertunterschied begründet werden kann, aus ihm wieder ausscheidet. Dann schwindet jeder Wert und Sinn des Einzelnen, aller ihm beigelegte Wert sinkt zur Illusion herab, die ganze Welt wird wieder wie in Schellings Identitätsphilosophie zum nichtigen Schein, der konkrete Monismus fällt in abstrakten Monismus zurück, und dieser entpuppt sich zuletzt als Akosmismus.

Haller ist ein fanatischer Gegner der Substantialität, und um den »Substantialitätswahn« gründlich zu überwinden, dazu hält er die Überwindung des »Prioritätswahnes« in jeder Gestalt für unerlässlich, obwohl der Zusammenhang beider von ihm nicht klar gemacht wird. Zum Prioritätswahn gehört aber auch die Meinung, als ob es andere als endliche Zwecke gäbe, als ob die Welt als Ganzes und der absolute Prozess einen Zweck haben könne. Vor dem Absoluten schwinden die Gegensätze Stillstand und Fortschritt, Ruhe und Bewegung ebensogut dahin, wie die Gegensätze Sein und Nichtsein, Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Irrtum, Gutes und Böses, Lust und Schmerz. Das Weltgesetz besteht darin, dass alle Lust und Unlust in der Welt sich ebenso ausgleicht, wie alle Bewegung; jede Veränderung

im Einzelnen wird durch eine entsprechende Veränderung an einem anderen Einzelnen sofort genau aufgewogen, so dass die Welt als Ganzes in jeder Hinsicht immer sich selbst gleich bleibt. Sie ist ein ruhendes System von in sich rotierenden Kreisen, die wieder rotierende Kreise in sich haben, u. s. f. Die ewige Sichselbstgleichheit der Welt folgt a priori aus den beiden Prämissen, der ewigen Identität Gottes mit sich und der ewigen Identität der Welt mit Gott. Der Prozess ist das ewige Spiel der Selbstentlassung des Unendlichen in die unendliche Zersplitterung des Endlichen und der Selbstvernichtung des Endlichen ins Unendliche. Gott ist die Identität, die sich als wechselnd, und im Wechsel sich fühlt.

Diese esoterische Einsicht erklärt Haller für den Tod sowohl der Wissenschaft als auch der Ethik, — mit Recht, denn mit dem Unterschied von Wahrheit und Irrtum, Wirklichkeit und Schein hört die Möglichkeit der ersteren, mit dem von gut und böse die der letzteren auf. Dieser Standpunkt ist theoretischer und praktischer Indifferentismus; denn wie der Mensch es auch anfange, im Guten oder im Bösen, es ist ihm wegen des Ausgleichsgesetzes unmöglich, in dem Zustande der Welt irgend eine Veränderung hervorzubringen. Libertinage und Quietismus ist auf dieser Voraussetzung völlig gleichberechtigt, und die Wahl zwischen ihnen bloss noch Sache des zufälligen Beliebens, da es vernünftige Motive für irgend welche praktische Entschliessung nicht mehr geben kann.

Nur in einem Punkte hat Haller einen Rest des von ihm bekämpften Prioritätswahnes stehen lassen: er schreibt Gott trotz seiner Identität mit der Welt die Priorität vor dieser zu. Obwohl das Gesetz des Ausgleichs doch für Gott noch in höherem Sinne als für die Welt gelten müsste, also nicht nachzuweisen ist, was beim Übergang aus der Welt zu Gott für ein Gewinn herauskommen könnte, mündet seine Lehre doch in die Sehnsucht nach mystischer Vereinigung mit Gott, die doch in dem Sinne, wie sie während der Lebensdauer des Endlichen erreichbar ist, schon jederzeit besteht, in dem Sinne aber, wie Haller sie anstrebt, überhaupt nur durch den Tod des Endlichen zu erreichen ist.*) —

Was die Hegelsche Logik betrifft, so haben einige seiner Schüler versucht, die eigentümlichen Verschiebungen und Schief-

heiten in ihrer Gliederung grade zu rücken, ohne damit gerade viel Glück zu haben. Am weitesten geht darin Karl Rosenkranz (1805—1879), der die subjektive Logik, oder die Lehre von Begriff, Urteil und Schluss von der Ideenlehre sondert, wie Hegel dies bereits in seiner philosophischen Propädeutik versucht hatte. Die Lehre vom Sein und Wesen fasst er als ontologische oder metaphysische Logik zusammen, und fügt ihr als dritten Abschnitt die aus der Lehre vom Begriff herausgenommene Lehre vom Zweck hinzu. Die objektive oder metaphysische Logik gliedert sich demnach bei Karl Rosenkranz in die Lehre vom Sein, Wesen und Zweck, oder, da er die Lehre vom Wesen als Aetiologie bezeichnet, in Ontologie, Aetiologie und Teleologie. Hiermit ist dann die gesamte Kategorienlehre in die metaphysische Logik oder Metaphysik zusammengelegt und dort untergebracht. Was für die Ideenlehre übrig bleibt, gliedert er unter die Abschnitte »Princip, Methode und System«, so dass sich ihm die Ideenlehre eigentlich in Methodologie umwandelt. Die gesamte Logik im Hegelschen Sinne zerfällt danach in drei Hauptteile, deren erster die Kategorienlehre oder Metaphysik, deren zweiter die Logik im vorhegelschen Sinne, und deren dritter die Methodenlehre enthält. Die Logik und Methodologie, die Hegel mit der Kategorienlehre verschmolzen hatte, ist damit wieder von ihr getrennt; aber ihre Verbindung mit der Phänomenologie des erkennenden Bewusstseins zur Erkenntnislehre im weiteren Sinne erfolgt noch nicht. Dass Rosenkranz zum erstenmale Ontologie, Aetiologie und Teleologie in eine Reihe nebeneinander stellt, darf als ein wirklicher Fortschritt betrachtet werden, insofern hierdurch zum erstenmal die Koordination und Zusammengehörigkeit der Kategorien der Substanz, der Ursache und des Zwecks anerkannt ist. Sein Irrtum besteht nur darin, dass er durch diese drei Abschnitte den ganzen Inhalt der Kategorienlehre erschöpfen zu können glaubt; denn dadurch wird er genötigt, in diese drei Rubriken den ganzen übrigen Inhalt der Kategorienlehre mit hineinzustopfen, der gar nicht in sie hinein gehört. —

Einen Versuch, die dialektische Methode Hegels und die architektonische Schleiermachers mit einander zu verbinden, hat

---

*) Vergl. Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, S. 142—181.

George (1811—1874) mit allerdings sehr unzulänglichen Kräften unternommen. Er stellt wie Oken das Nichts an die Spitze, welches das Sein als seinen Gegensatz fordern soll. Wenn Hegel nur das Werden, nicht das Entwerden oder Vergehen in seinem Aufbau des Systems der Kategorien eine Rolle spielen lässt, so misst George beide mit gleichem Masse. Er gewinnt somit zu den drei Gliedern der ersten Hegelschen Triade (Nichts, Sein, Werden) eine zweite Triade (Entstehen, Vergehen, Dasein) hinzu, und bringt durch eine dritte (Anfang, Bestehen, Ewigkeit) die Zahl der Glieder auf neun. Er legt Wert darauf, auch die Beziehungen der senkrecht unter einander stehenden drei Glieder zu betrachten, und setzt die Gleichungen an: Nichts + Entstehen = Anfang; Sein + Entstehen = Vergehen; Werden + Dasein = Ewigkeit. Worin Anfang mehr besagt als Entstehen ist nicht ersichtlich; die erste der drei Gleichungen erscheint daher als leere Tautologie. Die zweite ist sich selbst widersprechend und die dritte hat überhaupt keinen Sinn. Ebensowenig ist die dritte horizontale Gleichung haltbar: Anfang + Bestehen = Ewigkeit; denn der Anfang hebt jedenfalls nach rückwärts hin die Ewigkeit auf, und das Bestehen, das einen Anfang gehabt hat, wird wohl auch wieder einmal ein Ende nehmen. Nach dem neunteiligen Schematismus dieser Kategorien des Seins werden nun analog auch die der Qualität und Quantität, des Wesens, der Erscheinung und der Wirklichkeit angeordnet und endlich die des Subjekts, des Objekts und des Geistes angefügt. Das giebt dann die Tabelle I von neun Enneaden in drei Kolumnen. Liest man die Kolumnen senkrecht, aber so, dass man immer nur eine Kategorie von gleicher schematischer Stellung aus je einer Enneade aufnimmt, so erhält man die Tabelle II von neun neuen Enneaden, welche nun jedesmal die neunte und letzte Kategorie als allgemeinen Titel vorgesetzt erhalten, nämlich: 1. Ideelles, 2. Reelles, 3. Idee, 4. Abstraktion, 5. Konkretion, 6. Begriff, 7. Transcendenz, 8. Immanenz, 9. Geist. So ergeben sich aus den 81 Kategorien je nach der Anordnung zwei Tabellen, die als warnendes Beispiel vor unfruchtbarem und geistlosem Schematismus hier Platz finden mögen.

Tabelle I.

1. Sein	Nichts	—	Sein	=	Werden,
	Entstehen	—	Vergehen	=	Dasein,
	Anfang	—	Bestehen	=	Ewigkeit.
2. Quantität . . .	Vielheit	—	Einheit	=	Zahl,
	Ganzes	—	Teil	=	Quantum,
	Grad	—	Mass	=	Totalität.
3. Qualität . . .	Mannigfaltigkeit	—	Einfachheit	=	Übergang,
	Etwas	—	Anderes	=	Bestimmtheit,
	Identität	—	Unterschied	=	Vermittlung.
4. Wesen . . .	Position	—	Negation	=	Verhältnis,
	Attraktion	—	Repulsion	=	Indifferenz,
	Inhärenz	—	Accidenz	=	Substanz.
5. Erscheinung . .	Äusseres	—	Inneres	=	Erscheinung,
	Inhalt	—	Form	=	Existenz,
	Dingheit	—	Eigenschaft	=	Realität.
6. Wirklichkeit .	Möglichkeit	—	Notwendigkeit	=	Wechselwirkung,
	Kausalität	—	Zufälligkeit	=	Wirklichkeit,
	Grund	—	Bedingtheit	=	Selbständigkeit.
7. Subjekt . . .	Spontaneität	—	Rezeptivität	=	Thätigkeit,
	Thun	—	Leiden	=	Zustand,
	Kraft	—	Widerstand	=	Ich.
8. Objekt . . .	Zusammenhang	—	Für sich	=	Relativität,
	Allgemeines	—	Besonderes	=	Einzelnes,
	Unendliches	—	Endliches	=	Absolutes.
9. Geist	Ideelles	—	Reelles	=	Idee,
	Abstrakt	—	Konkret	=	Begriff,
	Transcendenz	—	Immanenz	=	Geist.

Tabelle II.

1. Ideelles . . .	Nichts	Vielheit	Mannigfaltigkeit,
	Position	Äusseres	Möglichkeit,
	Spontaneität	Nexus	Ideelles.
2. Reelles . . .	Sein	Einheit	Einfachheit,
	Negation	Inneres	Notwendigkeit,
	Rezeptivität	Für sich	Reelles.
3. Idee	Werden	Zahl	Übergang,
	Verhältnis	Erscheinung	Wechselwirkung,
	Thätigkeit	Relativität	Idee.
4. Abstraktion . .	Entstehen	Ganzes	Etwas,
	Attraktion	Inhalt	Kausalität,
	Thun	Allgemeines	Abstraktion.

5. Konkretion	Vergehen Repulsion Leiden	Teil Form Besonderes	Anderes, Zufälligkeit, Konkretion.
6. Begriff	Dasein Indifferenz Zustand	Quantum Existenz Einzelnes	Bestimmtheit, Wirklichkeit, Begriff.
7. Transcendenz	Anfang Inhärenz Kraft	Grad Dingheit Unendliches	Identität, Grund, Transcendenz.
8. Immanenz	Bestehen Accidenz Widerstand	Mass Eigenschaft Endliches	Unterschied, Bedingung, Immanentes.
9. Geist	Ewigkeit Substanz Ich	Totalität Realität Absolutes	Vermittlung, Selbständigkeit, Geist.

---

6. Der Pantheismus mit unpersönlichem aber selbstbewusstem Absoluten oder der Pseudotheismus.

Das Unterscheidungsmerkmal zwischen Pantheismus und Theismus ist die Unpersönlichkeit oder Persönlichkeit des Absoluten als solchen. Es giebt echte Theisten, die Gott kein Selbstbewusstsein zuschreiben, sondern seine Persönlichkeit auf Grund ethischer Willensbestimmungen annehmen. Ob sie sich damit im Rechte oder im Irrtum befinden, ist eine Frage für sich; aber man kann ihnen nicht das Recht absprechen, sich auf Grund der von ihnen angenommenen Persönlichkeit Gottes Theisten zu nennen. Andererseits giebt es Denker, die dem Absoluten die Persönlichkeit absprechen, aber sich trotzdem Theisten nennen, bloss darum, weil sie dem Absoluten ein eigenes Selbstbewusstsein zuschreiben und dieses Merkmal auch ohne das der Persönlichkeit für ausreichend erachten, um den Theismus sicher zu stellen. Weil sie selbst sich zu den Theisten rechnen, werden sie meist auch von anderen dafür gehalten, ohne dass die Berechtigung dieser Subsumtion näher geprüft würde. Man kann der Ansicht sein, dass ein absolutes Selbstbewusstsein nicht bloss Bedingung der Persönlichkeit ist, sondern allein genügt, eine solche zu konstituieren,

so dass die absolute Persönlichkeit nicht fehlen könne, wo einmal das absolute Selbstbewusstsein in Gott gegeben sei. Aus diesem Gesichtspunkt kann man die Unterordnung des Standpunktes jener Denker unter den Theismus zu rechtfertigen versuchen. Allein damit ändert man doch ihren Standpunkt schon in einer Weise ab, die ihren ausdrücklichen Intentionen widerspricht, und deshalb ist die Berufung auf eine von ihnen bestrittene Konsequenz unzulässig.

Wollte man das Selbstbewusstsein des Absoluten allein ohne Persönlichkeit schon als ein genügendes Merkmal des Theismus gelten lassen, so würde es schwer sein, im Lager des idealistischen und spiritualistischen Monismus überhaupt noch zweifellose Pantheisten aufzuzeigen. Fichtes absolutes Ich und Schellings absolutes Erkennen wenigstens wollen zweifellos absolutes Selbstbewusstsein und absolutes Selbsterkennen sein, und auch bei Hegel ist die formelle Subjektivität des Begriffs ein reines Denken, das nichts anderes zum Gegenstand hat als sich selbst. Die Form dieses absoluten Erkennens schillert bei allen, auch bei Schopenhauer, zwischen Bewusstheit und Unbewusstheit; d. h. sie wird zwar bewusst genannt, aber so beschrieben, dass die Bewusstheit zugleich wieder verneint wird. Dasselbe ist aber auch bei den Denkern der jetzt zu besprechenden Gruppe der Fall; sie behaupten mit Worten das Bewusstsein und Selbstbewusstsein des Absoluten, beschreiben und begründen es aber so, dass die Beschreibung eher auf ein unbewusstes intellektuelles Schauen hinweist, und die Begründung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins keine ist.

Während bei den naiven Pantheisten von Fichte bis Hegel noch jede Reflexion auf den Gegensatz ihres Standpunktes zum Theismus fehlt, ist den Denkern der nun folgenden Gruppe durch die theistische Bewegung ein Licht über diesen Gegensatz aufgesteckt worden. Sie wünschen, ihren Platz innerhalb des christlichen Theismus einzunehmen, obwohl sie die absolute Persönlichkeit ablehnen müssen, und betonen nun um so schärfer das absolute Selbstbewusstsein im Gegensatz zu allem Unbewussten, in welchem sie einen Gegensatz des Theismus nicht mehr zu verkennen vermögen. Trotzdem gelingt es ihnen nicht, das verabsolutierte Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu begründen oder seinen Begriff vor dem Zerfliessen in unbewusste, intellektuelle

Anschauung zu bewahren. Ihr Theismus bleibt blosse Velleïtät, und als solche ein Pseudotheismus, der nicht nur zu ihrem Schmerze von den strengeren Theisten als Pantheismus verurteilt werden muss, sondern auch von der unbefangenen historischen Kritik nur als ein verfehlter Anlauf zum Theismus oder als eine im Pantheismus stecken gebliebene Übergangsstufe zum Theismus beurteilt werden kann.

Diese Denker sind die Schellingianer Wirth und Steudel, der Hegelianer Biedermann und der an Spinoza, Leibniz und Schelling anknüpfende Fechner. —

Wirth (1810—1879) ist ein naturalistischer Pantheist, der aber als christlicher Ethiker und Theologe mit J. H. Fichte und Ulrici zusammen die damals theistische Zeitschrift für Philosophie herausgab. Für die mangelnde eigene Persönlichkeit Gottes sieht er, ähnlich wie der Hegelianer Michelet einen ausreichenden Ersatz in dem ewigen Vorhandensein phänomenaler Persönlichkeiten. Das Selbstbewusstsein des Absoluten lässt er durch dessen Beziehung auf den ihm wie ein Objekt gegenüberstehenden ewigen ätherischen Sphärencyklus des Weltgebäudes zustande kommen. Aber er bestimmt dieses so entstandene Selbstbewusstsein des absoluten Geistes doch wieder nach Art der ansichseienden logischen Idee Hegels bloss als ein potentielles Ineinander des möglichen Inhalts, das erst in der Summe der endlichen phänomenalen Persönlichkeiten zur entfalteten Selbstanschauung Gottes auseinandergelegt wird. Während Michelet die Summe dieser endlichen Persönlichkeiten nur in der zeitlich entstandenen Menschheit sucht und sich mit der blossen Subjektivität der Zeitanschauung über die zeitliche Endlichkeit dieses Vertreters der ewigen Persönlichkeit trösten muss, behauptet Wirth, dass immer, ohne Anfang und Ende, auf irgend einem Planeten irgend eines Sonnensystems ein Geisterreich in seiner Blüte stehe, in welchem Gott seine entfaltete Selbstanschauung finde. In diesem Sinne kann er dann die zeitliche Endlosigkeit der phänomenalen Persönlichkeit Gottes festhalten, oder, wie er es ausdrückt, seine zeitlich-ewige Persönlichkeit. Es ist aber offenbar eine Verhöhnung der theistischen Forderung einer absoluten Persönlichkeit Gottes, wenn man sie durch die Persönlichkeit der Menschen oder ähnlicher Geschöpfe auf anderen Himmelskörpern für erfüllt ausgiebt.

Wirth beginnt mit dem reinen unbestimmten Sein, das er

dem Plotinischen Einen oder der reinen Einheit gleichsetzt. Das Unbestimmte lässt er durch Identität mit sich zum Bestimmten werden, wie Oken die gesetzte Null gleich Eins setzt, und das Unbestimmte und Bestimmte verknüpft er dann synthetisch zum Sein. Die Hegelsche Repulsion des Eins zum Vielen und die Attraktion der Vielen wird bei Wirth zur Diskretion und Kontinuität, und die Einheit der Diskretion und Kontinuität nennt er die ewige Wesenheit. Indem die unsinnliche Wesenheit erscheint, wird sie zur allgemeinen Materie oder zum Äther, und der Äther wird, indem die Diskretion und Kontinuität sich in ihm als Expansions- und Kontraktivkraft darstellt, zum ätherischen Sphäros oder zum Leib der Wesenheit. Dann führt der Naturprozess weiter durch das Leben und die unbestimmte Vielheit von ätherischen Sphären zur Schellingschen Weltseele, und von dieser zum Centralgeist des Sphärencyklus, der als Einheit von Selbstbewusstsein und Wille nunmehr Gott heisst. Gott ist eine Vierheit von Substanzen, aber nur Ein Selbst. Die Wesenheit dient ihm dabei gleichsam als Subjekt, der ätherische Sphärencyklus als Objekt, das Leben (die Zoe) und die Welt- oder Centralseele als Vermittelung, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen. Alle diese Faktoren sind selbst noch unbewusste. Diese trübe Phantastik bewegt sich noch ganz in Okenschen Bahnen, wenn sie auch gelegentlich Hegelsche und Plotinische Gedankenbestandteile mit verwertet. —

Steudel (1805—1887) ist in methodologischer Hinsicht moderner, knüpft aber doch ganz an die Schellingsche Identitätsphilosophie an und sucht das Urprincip in der absoluten und unmittelbaren Identität des Idealen und Realen, des Geistes und der Materie, die er ohne weiteres postuliert und für die er jede Vermittelung verschmäht. Die Materialität fällt ihm einerseits mit Substantialität, andererseits mit Räumlichkeit zusammen; nach der Seite seiner Realität oder Materialität ist also das Absolute die räumliche Substanz oder der substantielle Raum von unendlicher Dauer, der ganz wie bei Planck nicht etwa Kräfte hat, sondern zugleich die zusammenfassende und bildende Kraft ist. Dass ein einfaches Absolutes zu keiner Differenzierung und zu keiner Welt kommen könne, wird von Steudel bestritten; von einer Konstruktion der Materie aus Kräften als eines phänomenalen Produktes derselben kann auf diesem Standpunkt natürlich

keine Rede sein, da die Materie selbst die ursprüngliche Einheit ist, die sich zu allem gestaltet.

Steudel bekämpft die von allen Pantheisten in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gehegte Ansicht, dass das Absolute actus purus, reine Thätigkeit ohne ein Thätiges, ohne ein hinter der Thätigkeit stehendes Subjekt sei; aber er bekämpft sie nur in dem Sinne, dass er das Objekt, das Produkt der Thätigkeit, die Materie oder den stofflich erfüllten Raum an die Stelle der Substanz setzt, d. h. das Posterius der Thätigkeit zugleich zu ihrem Prius macht. Das ist ein offenbarer Widerspruch. Soll diesem Widerspruch dadurch ausgebogen werden, dass die stoffliche Substanz aufhört, Produkt der Thätigkeit zu sein, und ihr Träger und Produzent wird, dann schlägt Steudels Identitätsphilosophie in Planckschen Materialismus um. Soll aber die stoffliche Substanz mit der Thätigkeit identisch gesetzt werden, so löst sie sich entweder in eine Erscheinung der subjektlosen Thätigkeit auf, oder es lässt sich überhaupt nichts mehr dabei denken; denn das mit der Thätigkeit Identische zum Subjekt der Thätigkeit machen, heisst doch nichts anderes als die Thätigkeit rein auf sich selbst stellen.

Durch ihre bildende Kraft wirkt die Materie alle Dinge aus, und diese sind nur darum real, weil sie aus dem absoluten Realprinzip der Materie herstammen. Da Gott schon als materielle Substanz die Fülle aller Realität ist, so kann sein Denken keine Vermehrung dieser Realität herzubringen. Gott ist nach seiner geistigen Seite Denken, ja nicht etwa auch Wille, was eine anthropomorphische Verunreinigung seines Begriffs wäre. Sein Denken ist schrankenlos, darum kann es keine Realität schaffen; denn wenn die göttlichen Gedanken als solche schon reale Dinge wären, so hätte Gottes Denken eine Schranke daran, dass es nichts denken könnte, ohne es zugleich als Reales zu setzen. Das göttliche Denken ist demnach ein fünftes Rad am Wagen, da es für die Welt nichts leistet; es wird nur postuliert, um die Identitätsphilosophie aufrecht zu erhalten und nicht in einseitigen Materialismus zu verfallen, wie Planck.

Da Steudel alles bewusstlose Geschehen für ein absichtsloses, zufälliges, grundloses Geschehen und einen bewusstlosen Gedanken für keinen Gedanken erklärt, so bleibt ihm gar nichts übrig, als das Denken Gottes als ein bewusstes aufrecht zu erhalten.

Die Beschreibung aber, die er von dem absoluten Selbstbewusstsein Gottes giebt, entspricht durchaus dem substantiellen Selbstbewusstsein oder nichtwissenden Wissen bei Schelling, d. h. der unbewussten intellektuellen Bethätigung seines »ewig Unbewussten«. Die scheinbare Rechtfertigung des göttlichen Selbstbewusstseins liegt bei Steudel nicht darin, dass er etwa wie Wirth den absoluten Geist als Subjekt seiner Erscheinung als Objekt gegenüberstellt, sondern darin, dass er beide identifiziert, wie er Geist und Materie, Denken und Raum identifiziert. Da muss der Standpunkt Plancks doch klarer und folgerichtiger genannt werden.

Steudel behauptet, dass vom Standpunkt der Religion als Gemütssache Gott gar nicht anders als persönlich vorgestellt werden könne; er scheint also von pantheistischen Religionen nichts zu wissen. Da er es für unter der Würde der Wissenschaft erachtet, das vom Denken Verworfene durch die Hinterpforte des Glaubens wieder einzuführen, so bleibt ihm keine andere Schlussfolgerung übrig, als die Bekämpfung der Religion überhaupt vom Standpunkte der Wissenschaft, um die bessere Einsicht an die Stelle von Illusionen zu setzen, in deren Namen die Völker und die einzelnen sich schon so lange fanatisch bekämpft haben. —

Biedermann (1819—1885) unterscheidet sich dadurch von seinem Lehrer Vatke, dass er nicht nur das von diesem verworfene Selbstbewusstsein des Absoluten wieder annimmt, sondern auch die Persönlichkeit Gottes wenigstens als bildliche Redeweise duldet und empfiehlt, wenn er auch die begriffliche Unverträglichkeit der Persönlichkeit mit der Absolutheit sowohl in Bezug auf den Gottesbegriff selbst als auch in Bezug auf sein Verhältnis zur Welt weit strenger und ausführlicher als einer seiner Vorgänger beweist. Das Festhalten des Wortes Persönlichkeit für die gemeine Gottesvorstellung trotz ihrer begrifflichen Widerlegung erinnert bedenklich an die Lehre von der doppelten Wahrheit. Das Selbstbewusstsein Gottes ist dem Theismus unentbehrlich, aber doch nur, weil es conditio sine qua non der Persönlichkeit Gottes ist. Wird die Persönlichkeit Gottes einmal preisgegeben, so ist der Boden des Theismus doch ohnehin verlassen und es hat dann im theistischen Interesse gar keinen Wert mehr, das Selbstbewusstsein Gottes weiter festzuhalten.

Die Selbstbewusstheit des Absoluten erachtet Biedermann für

selbstverständlich, indem er sie mit dem Insichreflektiertsein seines begrifflichen Inhalts gleichsetzt, das er aus Hegel übernimmt. Bei Hegel bedeutet aber das Insichreflektiertsein eines Begriffs oder sein Scheinen in sich durchaus nicht eine subjektive Bewusstseinsreflektion, sondern lediglich ein objektiv logisches Verhältnis der Momente des Begriffs zu einander, den dialektischen Umschlag des Begriffs in sein Anderes und den Rückschlag aus dem Anderen in ihn selbst. Das sich Reflektieren des Begriffs ist die Form des objektiven dialektischen Prozesses auf der Stufe des Wesens, wie das Übergehen in Anderes oder die Veränderung auf der Stufe des Seins und die Entwickelung auf der Stufe des Begriffs (Hegels Werke, VI, 317). Es ist ein blosses Missverständnis Biedermanns, dieses Hegelsche Reflektieren mit dem Bewusstwerden zu verwechseln.

Biedermann entfernt sich von Hegel dadurch, dass er die Hegelsche Widerspruchsdialektik mit der Aristotelischen Dialektik vertauscht und die Erkenntnis von der Erfahrung zur Spekulation hinaufzuführen sucht. Dadurch wird er genötigt, Hegels reinen Monismus in einen gebrochenen zu verwandeln; weil ihm das Unlogische der widerspruchsvollen Antithese abhanden gekommen ist und er die in der Materie wirksame Kraft nicht als selbständiges Prinzip gelten lassen will, muss er zu dem Cartesianisch-Spinozistischen Aushilfemittel zurückgreifen, das Prinzip der materiellen Realität in der Ausdehnung zu suchen. Er definiert also das ideale Sein oder das Geistige als blosse Verbindung von logischen Kategorien, das reale Sein oder das Materielle als eine Verbindung logischer Denkformen mit sinnlichen Anschauungsformen. Da er aber nicht subjektiver Idealist, sondern erkenntnistheoretischer Realist sein will, so kann er dieses reale raumzeitliche Dasein nicht als blosses Produkt des empirischen Individuums gelten lassen, sondern muss es in naivrealistischer Weise als ein von demselben Unabhängiges hinstellen. Andererseits kann er aber das Sinnliche oder Materielle auch nicht als blosse Funktion oder Manifestation des absoluten Geistes behandeln, da dieser noch schärfer als der endliche Geist auf logische Kategorien beschränkt ist.

Dadurch wird er genötigt, es als caput mortuum eines früheren Schöpfungsaktes auszugeben, also in Bezug auf die materielle Welt die theistische Schöpfungslehre anzunehmen, während

er für die rein geistige Seite der geistigen Welt die funktionelle Manifestation im Sinne des panlogistischen Monismus festhält. Aber da alle endlichen Geister sich vom absoluten Geist durch ihre Abhängigkeit von ihren materiellen Leibern unterscheiden und alles persönliche Geistesleben sich auf dem Grunde materieller Individualitäten erhebt, so ist auch für alles endliche persönliche Geistesleben der Biedermannsche Standpunkt kein reiner Monismus, sondern ein dualistisch gebrochener. Durch diesen halben Abfall von Hegel hat er trotzdem nicht erreicht, was er erreichen wollte, die Annehmbarkeit seines unpersönlichen Gottesbegriffs für den christlichen Theismus. Niemand hat bis jetzt darthun können, dass ein Standpunkt, wie ihn Michelet, Vatke und Biedermann vertritt, mit den Bedürfnissen des religiösen Bewusstseins unvereinbar sei; aber es ist eine Täuschung, zu glauben, dass er mit der historisch überlieferten Form der christlichen Religiosität vereinbar sei. Denn für das religiöse Verhältnis, auf das es der Religion doch ankommt, bleibt auch bei Biedermann Gott unpersönlich und der Menschengeist nicht eine von ihm geschaffene Substanz, sondern eine funktionelle Manifestation Gottes. In dem entscheidenden Punkte bleibt auch Biedermann Pantheist, allerdings im Sinne eines panlogistischen konkreten Monismus. Seine Bemerkungen gegen den Pantheismus zielen nur auf den naturalistischen und abstraktmonistischen Pantheismus, treffen aber den konkretmonistischen gar nicht, zu dem er sich selbst bekennt und den er nur mit missbräuchlicher Bezeichnung konkreten Monotheismus zu nennen beliebt.*) —

Fechner (1801—1887) ist ein Ausläufer der Identitätsphilosophie, der von Oken starke Anregungen empfing, aber zugleich in der Methode der modernen Naturwissenschaften wurzelte. Seine Bemühungen, naturphilosophische Spekulationen und exakte Naturwissenschaft mit einander zu verbinden, lassen zwischen beiden schliesslich doch eine klaffende Lücke. Von Schelling übernimmt er den erkenntnistheoretischen Idealismus, die identische metaphysische Wurzel der inneren seelisch-geistigen Selbsterscheinung und der äusseren, körperlichen, materiellen Erscheinung, und den

---

*) Vgl. Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart, S. 200—222; Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, S. 17—20, 87—97; Philosophie des Unbewussten, 10. Aufl., Bd. II., S. 489—493.

Glauben an die Beseeltheit der Gestirne, die ihm mit den Engeln zusammenfallen, wie den Alten mit den Göttern. Von Herbart entlehnt er den Begriff der Bewusstseinsschwelle, mit Hilfe dessen er ein Gesamtbewusstsein der Gestirngeister und des Weltgeistes zu konstruieren sucht. Mit den Pantheisten stimmt er darin überein, dass alle Individuen aller Stufen blosse Erscheinungen des Absoluten sind und keinerlei eigene Substantialität im Sinne der Monadologie, des Pluralismus und der theistischen Schöpfungslehre haben.

Dem Atomismus trägt er darin Rechnung, dass die letzten Elemente der äusseren körperlichen Erscheinung ausdehnungslos punktuelle Atome sein müssen. Aber er verwirft die Ansicht, dass diese diskreten Punkte blosse Kraftsitze, stofflose Centralkräfte seien, weil er keine Vielheit von Kräften gelten lassen will und keinen anderen Dynamismus kennt, als einen, der den Raum kontinuierlich durch Kräfte erfüllt denkt. Er geht darüber hinweg, dass in einem ausdehnungslosen Punkte kein Stoff mehr Platz hat, in einem stofflichen Atome aber auch noch stoffliche Teile unterscheidbar sein müssen, also keine punktuelle Konzentration erreicht ist. Er bestreitet nicht, dass die Bewegung einen Grund haben müsse, und man diesen Grund Kraft nennen könne; aber er bestreitet die Selbständigkeit dieses Grundes der Bewegung und verlegt sie in das Gesetz hinein, sucht also den Träger des Konkreten in einer blossen Abstraktion. Auch das giebt er zu, dass alle materiellen Impulse im Weltprozess an psychische Impulse oder Strebungen des ordnenden Weltgeistes gebunden sind, aber er gelangt nicht dazu, diese gesetzmässigen diskreten Strebungen des Weltgeistes als die diskreten Atomkräfte anzuerkennen, durch welche die Stofflichkeit der Atome überflüssig gemacht und ihre Punktualität erst ermöglicht wird.

Die Atome sind nach Fechner noch nicht mit einem atomistischen Sonderbewusstsein verknüpft. Sie wären überhaupt nicht, wenn sie nicht in dem unreflektierten schöpferischen Bewusstsein des Weltgeistes wären; denn für das menschliche Bewusstsein sind sie bloss unentbehrliche Hypothesen, aber nicht phänomenale Anschauungen. Was weder in ein niederes noch in ein höheres Bewusstsein fällt, ist überhaupt nicht nach dem Grundsatz des erkenntnis-theoretischen Idealismus, den auch Fechner sich aneignet. Die Atome sind demnach nur als Bestandteile des Gedanken-

bildes im Weltgeist, und nur als solche liefern sie Zusammensetzungen (Körper), die auch in die phänomenale Anschauung niederer Bewusstseine eingehen. Bei den Atomen entspricht also der äusseren Erscheinung für andere keine Selbsterscheinung in ihnen selbst; der psychophysische Parallelismus zeigt bei dieser untersten Grenze der Individuation eine Lücke. Das kann nur daher rühren, dass die Bewusstseinsschwelle für die Atome sehr hoch liegt, nämlich so hoch, dass durch keinen sie treffenden Reiz die Empfindung über die Bewusstseinsschwelle gehoben wird. Sie schlafen immer, und so tief, dass kein Reiz ausreicht, sie zu wecken. —

Bei den Pflanzen und niederen Tieren tritt schon ein Wechsel von Schlaf und Wachen ein, wenn sich auch das Erwachen noch nicht auf die höheren und höchsten Vermögen des Geistes bezieht. Das Erwachen der höheren Geistesvermögen kommt erst bei den höheren Tieren, das der höchsten erst beim Menschen zustande. Die Bewusstseinsschwelle scheint somit nach Fechners Ansicht um so tiefer zu sinken, zu je höheren, centralisierteren Organisationsformen und Individuationsstufen man aufsteigt. Die Folge davon ist, dass das Individualbewusstsein höherer Ordnung zwar allen Inhalt der von ihm umspannten Individualbewusstseine niederer Ordnung und dazu noch eine Menge von dem, was für diese unterhalb der Bewusstseinsschwelle bleibt, in sich schliesst, dass aber jedes Individualbewusstsein niederer Ordnung nur einen kleinen Teil von dem auffasst, was das Individualbewusstsein höherer Ordnung in sich schliesst. Dies gilt nun auch für den Erdgeist, der den Bewusstseinsinhalt aller Menschen, Tiere und Pflanzen der Erde in sich schliesst und dazu noch vieles, was für diese unter der Bewusstseinsschwelle bleibt. Es gilt im höchsten Masse für das Universalbewusstsein des Weltgeistes; denn dieses umspannt nicht nur den Inhalt aller Gestirngeister, sondern auch noch alles dazu, was dem materiellen Geschehen in der Welt entspricht, aber für diese noch unterhalb der Bewusstseinsschwelle liegt. Die Bewusstseinsschwelle des Universalgeistes ist also so niedrig belegen, wie sie überhaupt liegen kann, so niedrig, dass jedem materiellen Vorgang eine geistige Bethätigung entspricht, die ins Bewusstsein fällt, d. h. sie liegt auf Null. Hier erst, im Universalbewusstsein, ist der psychophysische Parallelismus ein vollständiger.

Da wir von dem Bewusstseinszustande der Atome und der Individualbewusstseine höherer Ordnung über den Menschen hinaus unmittelbar nichts wissen, so können wir nur auf denselben zurückschliessen aus dem uns bekannten Verhältnis eines Centralbewusstseins zu dem Sonderbewusstsein der von ihm umspannten Individuen, z. B. in einem Wurme oder Insekt oder im Menschen. Tierversuche, Traum, Hypnotismus und teleologische Betrachtungen stellen es nun aber ausser Zweifel, dass das Verhältnis innerhalb dieser Grenzen gerade umgekehrt sein muss, wie Fechner angenommen hat. Das Centralbewusstsein entfaltet nur darum eine höhere geistige Bethätigung, weil ihm mehr Erfahrungen als jedem einzelnen der von ihm umspannten Individuen und höhere synthetische Intellektualfunktionen zu Gebote stehen, aber nicht, weil seine Schwelle tiefer läge. Im Gegenteil rückt proportional mit dem Grade der Centralisation die Schwelle immer höher hinauf, und wenn dem nicht so wäre, so würde das Centralbewusstsein von der Masse der auf es einstürmenden Reize verwirrt und überwältigt. Es verhält sich also in dem uns übersehbaren Gebiet der Individuationsstufen mit der Schwelle gerade umgekehrt wie Fechner annimmt. Nur weil ihm diese Möglichkeit niemals in den Sinn gekommen ist, lehnt er für sich die Annahme der Atomempfindung ab, deren Möglichkeit er zugiebt; denn er glaubt, dass dann alle Atomempfindungen auch in das Bewusstsein der höheren Individuationsstufen eintreten müssten.*)

Nun muss man aber doch zunächst annehmen, dass das Steigen der Schwelle mit dem Steigen der Individualitätsstufe und das Sinken der Schwelle mit dem Sinken der Individualitätsstufe, welches wir bei Pflanzen, Tieren und Menschen feststellen, auch über diese Grenzen hinaus nach oben und unten hin Geltung haben dürfte. D. h. man muss annehmen, dass die Schwellenlage auf der untersten Individualitätsstufe der Atome ein Minimum, auf der obersten des einheitlichen Universums ein Maximum sein wird. Die entgegengesetzte Annahme würde einschliessen, dass die Veränderung der Schwelle mit der Individualitätsstufe eine Kurve sei, welche zweimal ihre Richtung umkehrt. Dann gewinnen aber nicht nur die Atome das Bewusstsein aller mit

*) Wissenschaftliche Briefe von Fechner und Preyer (Hamburg und Leipzig, Voss, 1890), S. 126, 107—108.

ihnen vorgehenden Veränderungen, sondern das Universum verliert es. Die innere Schwelle innerhalb eines Individuums hängt von der Güte der Leitung ab; diese ist aber zwischen den Ganglienzellen eines Gehirns durch die Verbindungsfasern besser hergestellt als zwischen zwei Gehirnen durch Erde, Luft und Äther. Deshalb muss die Schwelle für die Kommunikation zweier Ganglienzellen in einem Gehirn niedriger liegen als die für die Kommunikation zweier Gehirne (Telepathie, Vorstellungsübertragung). Für die Erde als Ganzes muss sie noch tiefer liegen, als für je zwei Menschen, wahrscheinlich so tief, dass keiner der wirklich vorkommenden Reize sie jemals überschreitet. Für ein zusammenfassendes Bewusstsein des Erdgeistes fehlt also die Grundlage, und noch mehr für ein solches des Weltgeistes, dessen Sensorium das ganze materielle Universum wäre. —

Aus dem zusammenfassenden Bewusstsein des Weltgeistes leitet nun Fechner auch dessen Selbstbewusstsein ab. Wie der Künstler aus der sinnlichen Anschauung des vollendet vor ihm dastehenden Kunstwerks auf sich als den Urheber des Kunstwerks zurückblickt, so soll der Weltgeist aus der zusammenfassenden phänomenalen Anschauung der Welt auf sich als ihren Urheber reflektieren. Es ist klar, dass mit der zusammenfassenden phänomenalen Weltanschauung des Weltgeistes auch der Anlass zu der Reflexion auf sich selbst wegfällt.

Nun schreibt aber Fechner dem Weltgeist ein zwiefaches gegenständliches Bewusstsein zu, ein intelligibles, schöpferisches, produktives Urbewusstsein und ein phänomenales, sinnlich gefärbtes, rezeptives Nachbewusstsein. Beide verhalten sich wie das Gedankenbild des genialen Künstlers, nach welchem er das Kunstwerk schafft und die sinnliche Anschauung, die er von dem vollendeten Kunstwerk empfängt. Nur die phänomenale Anschauung ist von der Zusammenfassung aller Sonderbewusstseine und aller sie hervorrufenden Reize abhängig; die intelligible, die der Setzung der Erscheinung vorhergeht, ist dagegen von der Zusammenfassung und der Schwellenfrage unabhängig. Aber nur die phänomenale, zusammenfassende Anschauung der Welt im Absoluten kann Anlass zum Rückblick auf den Welturheber und damit zum göttlichen Selbstbewusstsein geben; das intelligible Urbewusstsein, das der Schellingschen intellektuellen Anschauung entspricht, kann es als ganz vom Centrum weggewen-

detes nicht. Das intelligible Gedankenbild der eventuell zu schaffenden Welt genügt offenbar dem Weltgeist nicht; er stürzt sich in die Erscheinung, um durch sie zum phänomenalen Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu gelangen. Gott ist »bewusst von Anfang an, jedoch nicht mit Bewusstsein sich wendend rückwärts aufs Bewusstsein«. Jenes Urbewusstsein ist also das substantielle, unmittelbare, unreflektierte, nicht wissende Bewusstsein Schellings, welches mit dessen »ewig Unbewussten« zusammenfällt.

Fechner wehrt jede Beziehung des Geistes zu Unbewusstem ab; er lässt das Unbewusste nur als einen an und für sich ungeistigen, materiellen Niederschlag früherer bewusstgeistiger Prozesse gelten, der unter Umständen durch sein zweckmässiges Funktionieren den falschen Schein der Geistigkeit vorspiegelt. Deshalb kann er der schöpferischen Intelligenz des Weltgeistes nicht das Bewusstsein absprechen, ohne ihr die Geistigkeit abzusprechen. Aber dieses Urbewusstsein muss ein schlechthin gegenständliches bleiben, das seine Objekte als Erscheinungen setzt, indem es sie denkt, und es führt nie zu einem Selbstbewusstsein, wenn das zusammenfassende phänomenale Bewusstsein im Absoluten nicht zustande kommen kann. —

Was an Fechners Metaphysik gegenwärtig am meisten geschätzt wird, ist das Stichwort des psychophysischen Parallelismus, oder die Lehre, dass jeder äusseren, körperlichen Erscheinung eine innere, seelische entsprechen muss und umgekehrt. Es ist dies nur eine Erneuerung des Spinozismus in modernem Gewande, die auch bei Fechner auf identitätsphilosophischem Grunde, d. h. auf gemeinsamer Wesenswurzel beider Erscheinungsarten ruht. Die heutige, metaphysikscheue Philosophie hat die identitätsphilosophische Grundlage beiseite geschoben und nur den psychophysischen Parallelismus beibehalten als einen bequemen Ausdruck für thatsächlich gegebene Beziehungen beider Erscheinungsarten, vermittelst dessen die Frage nach der Wechselwirkung zwischen beiden aus der Welt geschafft wird.

Da ist nun zunächst daran zu erinnern, dass der psychophysische Parallelismus nur für ein solches Bewusstsein lückenlos vollständig ist, dessen Schwelle auf Null liegt. Für alle anderen Bewusstseine fehlt die psychische Resonanz bei materiellen Reizen, die unter der Schwelle liegen. Da nach Fechner nur beim Weltgeist die Schwelle auf Null liegt, so gilt auch eigentlich

nur für diesen der psychophysische Parallelismus im ganzen Umfang der Erscheinungen. Für das menschliche Bewusstsein gilt er jedenfalls nur äusserst lückenhaft, mag nun die Schwelle im Weltgeist oder im Atom auf Null liegen.

Aber auch für den Weltgeist ist nach Fechner der psychophysische Parallelismus nichts weniger als eine prästabilierte Harmonie, sondern ein Produkt seiner produktiven und rezeptiven geistigen Thätigkeit. Er ist darum auch nicht einfach, sondern doppelt. Die äussere Erscheinungswelt muss dem intelligiblen Urbewusstsein entsprechen, durch das sie geschaffen wird, und das phänomenale Bewusstsein muss der äusseren Erscheinungswelt entsprechen, die als ihr Reiz wirkt. Die äussere Erscheinungswelt ist das Posterius des intelligiblen Urbewusstseins und das Prius des phänomenalen Bewusstseins; sie ist mit anderen Worten das Produkt unbewusster Geistesthätigkeit und der Hervorrufer der bewussten Geistesthätigkeit. Damit löst sich der psychophysische Parallelismus selbst bei Fechner in eine zwiefache Kausalität auf. Für uns Menschen kommt hauptsächlich die zweite Hälfte derselben in Betracht, die Abhängigkeit des Empfindungslebens von der Körperwelt, da wir in das intelligible Urbewusstsein Gottes nicht hineinblicken können. Die andere Seite, die Abhängigkeit körperlicher Erscheinungen von geistigen Vorgängen, kann nur dann in uns hervortreten, wenn Teilfunktionen des produktiven absoluten Urbewusstseins in unser Geistesleben ohne unser Vorwissen hineinragen, die unserem menschlichen Bewusstsein freilich dann unmittelbar unbewusst bleiben müssen. —

Da es Dinge an sich hinter der phänomenalen Körperwelt nach Fechner nicht giebt, so ist dasjenige, wodurch die Körperwelt für mich bestimmt ist, lediglich die Körperwelt im absoluten Bewusstsein. Meine Vorstellung von diesem Dinge und die Vorstellung Gottes von ihm sind nicht zwei Vorstellungen, sondern eine und dieselbe, numerisch identische Vorstellung, unbeschadet dessen, dass die Vorstellung Gottes von ihm reicher ist als die meinige und viele Einzelheiten einschliesst, die für mein Bewusstsein unter der Schwelle liegen. Dasselbe gilt aber auch von der Vorstellung eines anderen Menschen von diesem Dinge; seine und meine Vorstellung von diesem Dinge stimmen eben darum mit einander überein, weil beide mit der Vorstellung Gottes von

dem Dinge übereinstimmen. Wie die Vorstellungen zweier Bewusstseine numerisch identisch sein können, ohne dass auch die Bewusstseine numerisch identisch sind, bleibt dabei unerörtert, ebenso wie es verhindert werden soll, dass meine Vorstellung und die eines anderen von dem Dinge numerisch identisch seien, wenn sie beide mit derjenigen Gottes numerisch identisch sind.

Diejenige Leistung, durch welche Fechner einen dauernden Platz in der Geschichte der Philosophie einnehmen wird, ist die Aufstellung des von ihm sogenannten Weberschen Gesetzes, welches die Abhängigkeit der Empfindungsstärke von der Reizstärke innerhalb gewisser Grenzen und unter gewissen Vorbehalten bestimmt, und die Durcharbeitung dieser Entdeckung auf den verschiedensten Gebieten in seiner »Psychophysik«. Durch sie hat er den Grund gelegt zur physiologischen Psychologie. Seine Gestirngeister hat niemand ernst genommen, und mit seinem phänomenalen Bewusstsein Gottes als einer Summe aller phänomenalen Bewusstseine in der Welt kann dem Theismus ebensowenig gedient sein, wie mit Michelets ewiger Persönlichkeit des Geistes als dem Komplex und dem Abstraktum aller endlichen Persönlichkeiten in der Welt. Aber durchaus modern ist Fechner in methodologischer Hinsicht, indem er nur induktiv philosophiert und bloss auf Wahrscheinlichkeit der Resultate ausgeht.*) —

Alle in diesem Abschnitt aufgeführten Denker sind Monisten oder Pantheisten in dem Sinne, dass das Absolute oder Gott Alles ist, nicht etwa in dem untergeschobenen Sinne, als ob bei ihnen die Summe des Endlichen oder gar jedes Einzelnen Gott wäre. Sie haben aber mit Ausnahme Schopenhauers auch das mit einander gemein, dass sie sich des Gegensatzes dieses Pantheismus gegen den christlichen Theismus und der Unvereinbarkeit beider nicht bewusst sind. Den älteren unter ihnen ist noch

---

*) Vergl. »Fechners Universalbewusstsein« in der Monatsschrift »Sphinx«, 1891, Juniheft. Über Fechners Atomlehre »Ges. Stud. u. Aufsätze«, S. 541—545. Über die Psychophysik »Phil. d. Unb.«, 10. Aufl., Bd. I, S. 29—32, Bd. III, S. 108—109; »Kategorienlehre«, S. 25—31, 50—63. Über Pflanzenbeseelung »Phil. d. Unb.«, 10. Aufl., Bd. II, S. 65—95. Über den psychophysischen Parallelismus »Kategorienlehre«, S. 401—414 und »Die allotrope Kausalität« im »Archiv für system. Phil.«, Bd. V, Heft 1. Über das Unbewusste als Niederschlag früherer Bewusstseinsthätigkeit »Preuss. Jahrbücher«, Bd. 66, Hft. 2, S. 127—129. Über Fechners Ästhetik »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 328—357 (vergl. auch Namenregister).

gar nicht in den Sinn gekommen, dass ihr Standpunkt mit seinem unpersönlichen, zwischen Bewusstheit und Unbewusstheit schillernden Absoluten zu dem christlichen Theismus in einem Gegensatz stehen könne; man kann sie deshalb naive Pantheisten nennen, die da glauben, den wahren Gehalt des Christentums zum philosophischen Ausdruck gebracht zu haben. Selbst Schopenhauer erhebt diesen Anspruch (P. II., 336), wenn er auch gegen Theismus und Pantheismus Stellung nimmt und demgemäss eine atheistische christliche Philosophie für ebenso möglich hält wie eine atheistische buddhistische. Auch Michelet sucht sich mit dem Eiertanz seines Begriffes der ewigen Persönlichkeit des Geistes noch über den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem persönlichen, selbstbewussten Gott des christlichen Theismus und dem unpersönlichen, unbewussten Gott des Pantheismus hinwegzutäuschen. Die jüngere, oder doch später mit ihren Hauptwerken hervorgetretene Gruppe der Pseudotheisten hat zwar den Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus begriffen, bildet sich aber ein, sich dadurch allein von allem Pantheismus scheiden und dem Theismus zugesellen zu können, dass sie dem unpersönlichen Absoluten ein eigenes absolutes Selbstbewusstsein zuschreibt. Man kann sie nicht mehr naive, wohl aber in ihrer theistischen Selbsttäuschung versteifte und verhärtete Pantheisten nennen. An diesem Punkte musste notwendig eine christlichromantische Reaktion einsetzen mit dem Versuche, die philosophischen Ergebnisse der spekulativen Pantheisten für einen christlichen spekulativen Theismus nutzbar zu machen, der seinen Namen verdiente.

Sämtliche Denker dieses Abschnittes haben aber auch das mit einander gemein, dass sie die absolute Thätigkeit als ein auf sich selbst beruhendes Letztes betrachten, das Subjekt nur in der als Thätiges vorgestellten Thätigkeit suchen und die Substanz als ein von der Thätigkeit hervorgebrachtes Produkt behandeln. Selbst bei Schopenhauer tritt gewöhnlich der Wille an die Stelle des Subjektes des Wollens und das Subjekt des Erkennens schillert zwischen dem Ich als einem phänomenalen Produkte des Erkennens und dem Willen als Subjekt aller vorbewussten Bethätigung. Nur bei tieferem Eindringen in die von ihm selbst erst geahnten Zusammenhänge seines Systems macht sich das Bedürfnis nach einem einheitlichen absoluten Subjekt des absoluten Wollens und der unbewussten Idee geltend, während im gewöhn-

lichen Ausdruck der Wille selbst als Subjekt figuriert. Es gilt diesen spekulativen Pantheisten als Zeichen eines ganz unkritischen, naiven Denkens, wenn hinter der Thätigkeit noch nach einer Substanz oder einem Subjekt gesucht wird, und dies ist allerdings richtig, so lange unter der Substanz ein sinnlicher Stoff, unter dem Subjekt ein selbstbewusstes Ich verstanden wird.

Aber so recht sie auch gehabt hatten, die stoffliche Substanz und das Ich für Produkte der immateriellen und unbewussten Thätigkeit zu erklären, so schütteten sie doch das Kind mit dem Bade aus, indem sie an eine immaterielle absolute Substanz und an ein unbewusstes absolutes Subjekt als Träger und Produzenten der Thätigkeit gar nicht dachten. Sie muteten dem menschlichen Denken etwas zu, wogegen seine geistige Organisation sich empörte, nämlich die instinktive Kategorialfunktion der Substantialität für eine illusorische Prellerei zu halten, gerade gut genug, um Pseudosubstanzen vorzuspiegeln oder Produkte der Thätigkeit zu solchen zu stempeln. Auch hiergegen musste notwendig eine Reaktion eintreten, um der mit Füssen getretenen Kategorie der Substanz wieder zu ihrem Rechte zu verhelfen und die in der Luft schwebende Thätigkeit von ihrem Thron als letztes metaphysisches Prinzip herabzustürzen. Diese Reaktion musste eine doppelte sein, je nachdem sie sich auf das selbstbewusste absolute Subjekt, oder auf eine sinnlich stoffliche absolute Substanz, oder auf viele übersinnliche, ungeschaffene Substanzen stützte. Im ersten Falle fiel sie mit der christlich-theistischen Reaktion gegen den Pantheismus zusammen, im zweiten Falle trat sie als materialistischer Gegenschlag sowohl gegen den spekulativen Pantheismus, als auch gegen den Theismus auf, im dritten Falle zog sie sich auf eine atheistische und pluralistische Willensmetaphysik zurück.

Mit diesen beiden Reaktionen ist die Signatur der Metaphysik dieses Jahrhunderts ausgesprochen, soweit sie sich von dem spekulativen Pantheismus unterscheidet. Insofern es sich um eine blosse Reaktion ideell überwundener Standpunkte handelt, hat ihre Betrachtung etwas Trübseliges; denn es sind zwei gleich unwahre Extreme (Theismus und meist materialistischer Atheismus), die mit einander ringen und nur darin einig sind, den spekulativen Pantheismus zu bekämpfen. Dennoch war diese doppelte Reaktion eine historisch notwendige Zwischenstufe. Die vom spekulativen Pantheismus ideell überwundenen Standpunkte

mussten noch einmal ihre ganze Kraft zusammenraffen, um zu zeigen, wieviel sie im Kampfe mit dem neu erstandenen Gegner zu leisten vermöchten. Es musste der Beweis geliefert werden, dass sie bei allem Aufwand von Scharfsinn nicht imstande seien, die durch den spekulativen Pantheismus vollzogene Auflösung ihrer Principien in phänomenale Produkte der Thätigkeit zu entkräften. Es musste aber andererseits auch durch den Theismus der Beweis erbracht werden, dass der spekulative Pantheismus sich mit Unrecht für christliche Philosophie ausgebe, von dem Materialismus der andere, dass die Methode des spekulativen Pantheismus unbrauchbar und sein Anspruch auf notwendige und gewisse Erkenntnis unhaltbar sei. Es musste ferner durch die gesamte Reaktion dargethan werden, dass es dem Menschengeist unerträglich ist, die Vergewaltigung geduldig hinzunehmen, die ihm vom spekulativen Pantheismus angethan worden war, und die Thätigkeit für ein Letztes zu halten.

Alle diese Aufgaben hat die doppelte Reaktion wirklich gelöst. Sie hat ferner die erkenntnistheoretische Untersuchung, die von Fichte bis Hegel geruht hatte, wieder aufgenommen, die Kantsche Grundlage des transcendentalen Idealismus genauer geprüft und so den späteren Umschlag in transcendentalen Realismus vorbereitet. Nur eines vermochte sie nicht, die metaphysichen Wahrheitsmomente des spekulativen Pantheismus herauszuheben, ihre positive Bedeutung zu erkennen, sie in die richtige Verknüpfung mit einander zu bringen, und sie in dem Sinne zu berichtigen und zu ergänzen, wie ihr Zusammenhang und die berechtigte Kritik der Reaktion es verlangte. Am nächsten ist diesem Ziele noch Schelling in seiner späteren Periode getreten, deshalb kann er noch am ehesten als Wegweiser für die Lösung dieser Aufgaben dienen. Aber er bleibt prinzipiell auf dem Boden der theistischen Reaktion, kommt aus der falschen Auffassung der Methode und Ziele der philosophischen Erkenntnis noch nicht recht heraus und verhüllt seine richtigen Leitgedanken unter einem Wust unbrauchbarer mythologischer und theosophischer Spekulationen. Schopenhauer hat er offenbar nicht gekannt und Hegels System mit Feindseligkeit behandelt; er ist darum wohl imstande, die *Prinzipien* Hegels und Schopenhauers, die diese beiden von ihm überkommen haben, zu verknüpfen, aber nicht dazu, ihre *Systeme* zu verschmelzen.

Da Schelling niemals ein Princip zum System durchgebildet hat, so müssen die Systeme Schopenhauers und Hegels als die beiden Gipfel gelten, zu denen die produktiv-metaphysische Spekulation sich erhoben hat. Sie ergänzen einander wie Gegenstücke in allen Punkten, in denen sie nicht auf gleichem Boden stehen. Schopenhauer stellt gewöhnlich die Idee als eine erste Objektivation des Willens dar, also als ein sekundäres Produkt des unlogischen Realprincips; Hegel dagegen behandelt den Trieb oder Willen, oder die unlogische Existenzweise der Natur als ein Produkt der logischen Idee. Schopenhauer betont an der Idee die Intuitivität, Hegel die Vernünftigkeit. Schopenhauer fasst das Subjekt der Thätigkeit als Willen, Hegel als das logische Formalprincip oder den Begriff auf. Schopenhauer ist Willensrealist, Hegel Begriffsrealist, während, davon abgesehen, beide transcendentale Idealisten sein wollen. In erkenntnis-theoretischer Hinsicht muss deshalb Schleiermacher zu ihrer Ergänzung und Berichtigung herangezogen werden, wie denn auch Schelling in seiner letzten Periode sich zum transcendentalen Realismus hingewandt hat.

Die Theisten und Materialisten stehen im Grossen und Ganzen an spekulativer Kraft hinter den Leistungen des spekulativen Pantheismus erheblich zurück. Ihre Leistungen sind in der Hauptsache negativ, sowohl in Bezug auf die unzulängliche Begründung ihres grundsätzlichen theistischen eigenen metaphysischen Princips und materialistischen Standpunktes, als auch in Bezug auf ihre Kritik des spekulativen Pantheismus. Daneben aber bringen sie viele schätzenswerte Beiträge zur Erkenntnistheorie, Methodologie, Kategorienlehre und Principienlehre hinzu und fördern dadurch die Metaphysik in vieler Hinsicht.

Zur Übersicht, wie der Theismus und Atheismus zeitlich in einander greifen, diene folgende Tabelle der Erscheinungsjahre der wichtigeren Schriften. Die bereits erörterten Pseudotheisten sind unter Theismus in Klammern eingeschaltet.

Theismus.	Atheismus.
1785 Jacobi.	
1797—1838 Bader.	
1804—1828 Krause.	
1808—1829 Herbart.	
1809—1854 Schelling.	
1808—1827 v. Berger.	
1819—1839 Steffens.	
1828—1835 Troxler.	
1828—1852 Günther.	
1829—1862 Weisse.	
1832—1878 J. G. Fichte.	
	1835—1872 Strauss.
1840—1870 Trendelenburg.	
(1841—1855 Wirth.)	
	1841—1866 Feuerbach.
1841—1879 Ulrici.	
1841—1881 Lotze.	
1843—1849 Deutinger.	
	1845 Stirner.
(1848—1879 Fechner.)	
1850—1853 Oersted.	
	1855 fg. Büchner.
	1855—1875 Czolbe.
	1862 Spencer.
1866—1875 W. Rosenkrantz.	
	1866 fg. Haeckel.
	1866 fg. Dühring.
	1866 Lange.
	1867—1881 Bahnsen.
(1868 Biedermann.)	
(1871—1874 Steudel.)	
	1872—1882 Hellenbach.
	1873 fg. Wundt.
	1876 Mainländer.
1877—1884 Frohschammer.	
	1883—1886 Nietzsche.
	1885 fg. du Prel.
	1890 Hamerling.

Man ersieht hieraus, dass der Theismus in der ersten Hälfte des Jahrhunderts eine ebensoviel grössere Zahl von litterarischen Vertretern hat wie der Atheismus in der zweiten, besonders wenn man die Pseudotheisten ausser acht lässt und nur die eigentlichen Theisten berücksichtigt. Hierdurch dürfte es sich rechtfertigen,

dass hier zunächst die Gruppe der Theisten und dann erst die der Atheisten zur Darstellung gelangt, obwohl von den vierziger Jahren an beide in Wechselwirkung treten. Da die theistischen Philosophen den Kernpunkt ihrer Metaphysik und den entscheidenden Unterschied ihres Standpunktes von allen anderen in ihrer Lehre von Gott sehen, so ist es unvermeidlich, dass auch die Geschichte der Metaphysik bei der Darstellung der theistischen Philosophen ihrer Gotteslehre besondere Aufmerksamkeit zuwendet.

III.

Der Theismus.

1. Die Begründer des neuesten Theismus.

Jacobi und Baader sind als die Begründer des spekulativen Theismus zu betrachten, weil sie zuerst die Unvereinbarkeit der pantheistischen Metaphysik mit dem christlichen Theismus gegen die spekulativen Pantheisten hervorhoben und die Forderung einer rein theistischen Metaphysik aufstellten. Und zwar ist Jacobi der Begründer des unitarischen, Baader der des trinitarischen Theismus.

Jacobi (1743—1819) entlehnt von Hume den Grundsatz, dass die Ergebnisse des verstandesmässigen Erkennens im notwendigen Widerspruch stehen mit dem gefühlsmässigen Glauben, dessen wir uns praktisch nicht entschlagen können, von Reid die Lehre, dass in diesem Widerspruch allein der Glaube das Recht habe, unsere philosophische Überzeugung zu bestimmen. Von Kant entnimmt er den Ausdruck Vernunft zur Bezeichnung für das Organ der Vernehmung des Übersinnlichen, lehnt es aber ab, den Vernunftglauben an das Übersinnliche wie Kant auf sittliche Postulate und Forderungen zu stützen. Jacobi hat zuerst die Achillesferse des Kantschen Systems klar erkannt und ausgesprochen, den Widerspruch, dass das Ding an sich unsere Sinnlichkeit kausal affizieren und doch die Kausalität nur immanente Geltung haben soll. Er nimmt an, dass nach Kants Lehre diese Affektion der produktiven Einbildungskraft einen formellen Anstoss zur Bethätigung gebe, aber keinerlei qualitativ bestimmten Einfluss übe, so dass die Bestimmtheit in den Produktionen der Einbildungskraft bei Kant völlig unerklärt bleibe. In Raum und

Zeit kann die Einbildungskraft schon darum nicht hinausschreiten, weil sie beide erst produzieren soll. Aus reinem Raum, reiner Zeit und reinem Bewusstsein lässt sich aber noch nichts gestalten, weil die Synthesis der Verstandesfunktionen erst dann einsetzen kann, wenn etwas Bestimmtes zum Verknüpfen da ist. Wenn die Vernunft Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespenster, und der Verstand vernichtet selbst die wahrgenommenen Gegenstände in ihrer unmittelbaren Realität, indem er sie durch seine Reflexionen in Gedanken auflöst. Nur die unmittelbare Wahrnehmung kann objektive Realität verbürgen, nicht der Verstand kann sie aus sich hervorbringen. Bei Kant löst sich die objektive Realität ganz in Nichts auf, indem sie zu einem unbestimmten unerkennbaren X verflüchtigt wird, das uns immer fremd bleibt. So wird seine Lehre zum absoluten Idealismus oder zur Unwissenheitstheorie.

Diese Polemik Jacobis gegen Kant hat nicht wenig dazu beigetragen, die idealistischen Schüler Kants in der Überzeugung zu bestärken, dass sie mit ihrer gänzlichen Beseitigung des Dinges an sich die wahren Ausleger ihres Meisters seien. Denn die entgegengesetzte Auslegung, nach welcher das Ding an sich nicht bloss Anstoss gebend ist, sondern die Materie der Empfindungen auch inhaltlich bestimmt, wurde als mit der Erfahrung im Widerspruch stehend von Jacobi bekämpft. Dieser betont mit Recht, dass wir uns keiner kausalen Beziehung unserer Vorstellungsobjekte auf Dinge an sich, keines Schlusses von jenen auf diese, überhaupt keiner vorstellungsmässigen Vermittelung zwischen beiden bewusst sind, und hält es dadurch für erwiesen, dass alle solche Zwischenglieder auch nicht existieren. Diese Schlussfolgerung muss so lange für bündig gelten, als unbewusste Mittelglieder ausserhalb des philosophischen Gesichtskreises liegen oder geleugnet werden. Jacobi hat also in dieser Polemik gegen Descartes die Konsequenz für sich, da beide keine unbewussten Intellektualfunktionen kennen.

Auf diesen Beweisgrund gestützt bleibt er auf dem Boden des naiven Realismus stehen und behauptet, dass die Dinge sich unseren Sinnen mitteilen, wie sie an sich sind, dass sich uns im Wahrnehmen das Wesen der Dinge »offenbart«, und ihr »Wahres« zu unserer »Wahrheit« wird. Die sinnliche Aussenwelt vernehmen wir so durch den äusseren Sinn, die übersinnliche Welt durch

den inneren Sinn. Bei dem Wahrnehmen der ersteren entsteht Empfindung, bei dem der letzteren Gefühl. Der Verstand verarbeitet beide, wobei ihm im ersteren Gebiete die Sinne, im letzteren die Vernunft »weisen«. Die Gewissheit des sinnlichen und übersinnlichen Vernehmens des zur subjektiven Wahrheit geoffenbarten objektiv-Wahren ist eine unmittelbare, durch instinktiven Glauben verbürgte. Alle Demonstrationen müssen sich auf unmittelbare Gewissheit stützen, und diese gewährt nur der Gefühlsglaube. Wie dieser Standpunkt einerseits an Reid anknüpft, lehnt er sich andererseits an den religiösen Glauben an, wenn auch die spätere Bezeichnung des Glaubens als »Vernunft« der Theologie nicht zusagen konnte. —

Das Gefühl, das uns die übersinnliche Welt aufschliesst, soll nicht so bestimmt sein, wie die Empfindungen, welche uns die sinnliche Welt kundmachen. Zwar offenbart uns das Gefühl Gott, unsere Freiheit und Unsterblichkeit, auch die Persönlichkeit und andere Eigenschaften Gottes; indessen bleiben wir sonst doch über die nähere Beschaffenheit der offenbarten Ideen im Unklaren. Jacobi übersieht, wie viel Niederschläge verstandesmässiger Reflexion er hier in seinen Gefühlsinhalt hineinprojiziert, und wie sehr der vermeintliche Gefühlsinhalt bei jedem Menschen individuell durch seinen Bildungsgang und kulturgeschichtlich durch den Zeitgeist und seine Umgebung bestimmt sind. Er verkennt, dass solcher Gefühlsglaube immer nur eine subjektive Geltung behaupten, aber niemals den Anspruch erheben darf, anderen Individuen objektive und allgemeingültige Normen für ihre Überzeugungen vorzuhalten, oder gar der Wissenschaft Vorschriften zu machen und Grenzen zu ziehen. So kann z. B. der Inhalt seines individuellen Gefühlsglaubens vom Standpunkte des christlichen Glaubens nur als schlechthin ungenügend und falsch erscheinen, da er jede äussere Offenbarung, die Trinitätslehre, die Erbsünde, das heteronome Sittengesetz, die objektive Erlösung durch Christus und die Göttlichkeit Christi ausschliesst.

Wenn er trotzdem von christlicher Seite hoch gefeiert worden ist, so ist dies darum, weil er den Theismus einerseits gegen den platten Deismus und Materialismus der Aufklärung und andererseits gegen den spekulativen Pantheismus auf den Schild erhoben hat und dadurch zum Begründer eines spekulativen Theismus, allerdings in unitarischer Gestalt, geworden ist. In Jacobi erwacht

zum ersten Mal in der Geschichte der Metaphysik das deutliche Bewusstsein, dass der Theismus etwas wesentlich anderes ist als der spekulative Pantheismus, dass der letztere sich mit Unrecht über die Schärfe dieses Gegensatzes täuscht und hinwegsetzt, und dass das entscheidende Merkmal des Theismus im Gegensatz zum Pantheismus die Persönlichkeit Gottes ist. Dadurch hat er nicht nur den Anhängern des Theismus, sondern der Philosophie überhaupt einen nicht hoch genug zu veranschlagenden Dienst geleistet. Die Wirkung dieser Unterscheidung konnte natürlich nicht mit einem Schlage hervortreten. Die pantheistischen Philosophen seiner Zeit, welche das richtige Gefühl hatten, dass auch ihr Standpunkt dem religiösen Gefühl etwas Ausreichendes und vielleicht etwas Besseres zu bieten habe als der Jacobische Theismus, verwahrten sich mit Recht gegen die Jacobische Übertreibung, als ob aller Pantheismus schlechthin Atheismus sei. Aber sie suchten mit Unrecht die Grenze zwischen Pantheismus und Theismus zu verwischen, um dadurch den Vorwurf des Atheismus um so wirksamer abzuwehren.

Die spekulativen Pantheisten bis zu Hegel waren noch naive Pantheisten, insofern sie den Gegensatz zwischen Pantheismus und Theismus nicht anerkannten, um die Fiktion einer Übereinstimmung ihrer Philosophie mit dem wahren Inhalt des Christentums aufrecht zu erhalten. Erst die spekulativen Theisten, welche als Nachfolger Jacobis sich diesen spekulativen Pantheisten polemisch entgegenstellten, brachten die Schärfe des Unterschiedes zur allgemeineren Geltung und riefen dann als Gegenschlag die völlige Lossagung auch der spekulativen Philosophie vom Christentum hervor. Diese philosophische Revolution ist in kulturgeschichtlicher Hinsicht vielleicht die folgenschwerste, die je in der Geschichte der Philosophie vorgekommen ist, und in dieser Scheidung der Geister hat Jacobi den massgebenden Anstoss gegeben. Er hat mit seinem falschen Vorwurf der Gottlosigkeit auch den spekulativen Pantheismus zum Bewusstsein seiner Unchristlichkeit geführt, während bis dahin nur der unphilosophische Materialismus zur Einsicht in seine Unchristlichkeit gelangt war. —

Als Prototypen des spekulativen Pantheismus betrachtet Jacobi das Spinozistische System, und deshalb richten sich gegen dieses seine wuchtigsten Angriffe. Er hat durch die Hochstellung Spinozas nicht wenig dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit

Fichtes, Schellings und Schleiermachers auf diesen so lange ungebührlich missachteten Denker hinzulenken und die Epoche seiner positiven Würdigung anzubahnen. Ebenso ist durch ihn Schelling, wie er selbst bekennt, auf Bruno aufmerksam gemacht worden. Auch diese Verdienste sollen ihm unvergessen sein. Wie seine Kritik zuerst an Kants System den Fundamentalwiderspruch erkannte, so hat er auch in der Polemik gegen den Naturalismus und abstrakten Monismus treffliches geleistet und deren schwächste Punkte ausfindig gemacht. Dass er den Pantheismus nur in diesen beiden Formen kannte, dass der konkrete Monismus, gegen welchen seine Kritik unwirksam wird, zu seiner Zeit noch nicht existierte, dass er für die Ansätze zu einem solchen und für die Keime zu einer Würdigung des unbewussten Geistes in Fichte und Schelling keinen Blick hatte, das kann man ihm wahrlich nicht zum Vorwurf anrechnen.

Unter Natur versteht Jacobi das Reich einer blinden mechanischen Kausalität, in welchem die bewusste Intelligenz, so weit solche vorhanden ist, nur die Rolle eines unthätigen Zuschauers spielt. Objektive Vernunft in der Natur vermag er sich nicht zu denken, weil ihm der Begriff einer unbewussten Vernunft oder Geistesthätigkeit widersinnig und alle Vernunft an Freiheit und Persönlichkeit geknüpft scheint. Dass unter diesen Umständen von innerer Naturzweckthätigkeit keine Rede sein kann, ist klar. Jacobi hat von der Würde seiner realistisch verstandenen Natur einen nicht minder geringen Begriff als Fichte von derjenigen seiner idealistisch verstandenen. Wird nun einer solchen natura naturata gemäss der Begriff einer natura naturans gebildet, so kann dieser gleichfalls nur eine nach starrer Notwendigkeit blindwirkende mechanische Kraft, das Gegenteil eines vernünftigen Geistes, sein. Dass er diesen in der That atheistischen Naturbegriff dem Spinozismus und der Schellingschen Naturphilosophie unterlegt, darin hat Jacobi natürlich unrecht. Ebenso hat er unrecht, wenn er jede Demonstration des Unbedingten für unmöglich erklärt, weil durch sie das Unbedingte zu einem durch seine Gründe Bedingten herabgesetzt würde; denn dieser Einwand entspringt aus einer Verwechselung von Realgrund und Erkenntnisgrund.

Dagegen hat er recht, wenn er Spinoza tadelt, dass er trotz seiner Leugnung aller Teleologie von göttlichen Ratschlüssen

und Weltregierung rede und dadurch sein blindes Schicksal als Vorsehung auslege. Er hat recht, dass erst mit der Vorsehung oder vernünftigen Teleologie das Absolute zu einem Gott werde, d. h. zu einem möglichen Gegenstande eines religiösen Verhältnisses für den Menschen, und dass diese Bedingung bei Spinoza nicht erfüllt ist. Er hat recht, dass bei Fichte und Schelling trotz der behaupteten Zweckmässigkeit des Weltprozesses doch kein haltbarer Zweck desselben anzugeben ist, weil in einem ewigen Prozess kein wirkliches Werden möglich ist und nichts herauskommt, was nicht schon da wäre. Die That einer unendlichen Produktivität, der Wert und Gegenstand ihrer unendlichen Geschäftigkeit ist gleich Null; da immer alles Mögliche gleichzeitig ist trotz aller Veränderungen, so wird bei der ganzen Produktivität nichts produziert als die leere Form der Zeit. Werden aber, wie bei Schelling, Epochen der Selbstaktualisierung Gottes unterschieden, so muss nach geschehener vollkommener Aktualisierung Gottes auch der Prozess der Welt aufhören, der nur Mittel zu diesem Zwecke war. Dauert dagegen der Kampf beständig fort, so tritt die vollkommene Aktualisierung nie ein und der Zweck bleibt ewig unerreicht. Diese Polemik gegen die Unendlichkeit eines teleologischen Weltprozesses, durch welche Jacobi sich veranlasst fand, einen zeitlich endlichen Weltprozess zu behaupten, hat weder bei seinen Zeitgenossen, noch bei den nachfolgenden Philosophen bisher die rechte Würdigung gefunden, obwohl sie sich im Einklange mit der christlichen Weltanschauung befindet.

Ist die Selbstaktualisierung des Absoluten zur Vollkommenheit der letzte Zweck des Weltprozesses, so folgt daraus, dass das Absolute als solches, und abgesehen vom Weltprozess, das schlechthin Unvollkommene sein muss, das seine Vollkommenheit erst erstrebt und sucht. Dieses richtige Argument verwertet jedoch Jacobi nicht gegen die Positivität des letzten Weltzwecks, sondern gegen die Immanenz des Absoluten in ihm. Er will in Gott nicht den immanenten Weltgrund oder das innere Weltprincip, sondern die äussere Weltursache oder den transcendenten Schöpfer sehen. Wegen ihrer Transcendenz und Übernatürlichkeit soll diese äussere Weltursache jeder Begreiflichkeit entrückt sein, weil unser Begreifen nur innerhalb des Natürlichen am Faden der mechanischen Kausalität verläuft. Der Grund dafür,

dass gerade die Kausalität Gottes nicht auch rückwärts vom Verstande durch Aufsteigen von der Wirkung zur Ursache begriffen werden kann, liegt darin, dass sie eine freie Thätigkeit ist, und alle Kausalität durch Freiheit etwas Unbegreifliches ist, an das bloss noch geglaubt werden kann. »Das Gebiet der Freiheit ist das Gebiet der Unwissenheit.« —

Wenn diese aus der Freiheit geschöpften Einwendungen ebenso unhaltbar sind, wie der Jacobische Freiheitsbegriff selbst, der von Willkür nicht zu unterscheiden ist, so sind dagegen seine Einwendungen gegen den abstrakten Monismus von bleibendem Wert. Er zeigt, dass die Welt im abstrakten Monismus ein blosses Nichts ist, das aus einer Gestalt des Nichts immer in die andere übergeht, aber niemals zu wahrer Wirklichkeit gelangt. Das Absolute aber ist wiederum nichts als blind aktuose Produktivität, deren ganzer Wert und deren Realität nach dem Werte und der Realität ihres Produkts beurteilt werden müssen. Ist nun das Produkt eigentlich Nichts, so ist auch das Absolute, da es nur in diesem nichtigen Produzieren des Nichts besteht, so gut wie Nichts, das schlechthin Unvollkommene, das im Produkt seine Vervollkommnung sucht, aber niemals findet, weil der ewige Weltprozess in Wahrheit nichts gebiert als die Zeit.

Der abstrakte Monismus ist gar nicht imstande, das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten. Bei Spinoza tritt dies deutlich hervor, indem alle Kausalität nur von Endlichem zu Endlichem und sofort ohne Ende leitet, aber niemals zum Unendlichen hinführt. Spinoza muss deshalb mit dem Eingeständnis schliessen, dass das Endliche gleich ewig mit dem Unendlichen sei. Auch Fichte hat auf irgend welche Ableitung des Endlichen oder Individuellen aus dem Unendlichen oder Absoluten von vorn herein verzichtet, und was Schelling an Stelle derselben zu bieten versucht, sind doch nur Ideen der Natur oder Kategorien der ewigen, intelligiblen Natur. Der abstrakte Monismus kann dem Endlichen schon darum keine wahrhafte Wirklichkeit zugestehen, weil er der Zeit die wahre Wirklichkeit abspricht. Alles Endliche bleibt verschwindendes Moment im Unendlichen und gelangt zu keiner Selbständigkeit des Daseins, zu keinem wahren Fürsichsein, ebenso wenig wie zu wahrer Wirklichkeit. Diese Kritik des abstrakten Monismus schiesst nur dadurch über ihr Ziel hinaus, dass sie für das Endliche nicht selbständige, für

sich seiende Wirklichkeit, sondern auch Freiheit fordert. Im übrigen sind alle Einwendungen Jacobis gegen den Pantheismus in Gestalt des Naturalismus und abstrakten Monismus völlig zutreffend und zwingen zur Aufsuchung eines Standpunktes, der diese Fehler vermeidet. Jacobis Irrtum lag nur darin, dass er ausser der naturalistischen und abstrakt monistischen Gestalt des Pantheismus keinen anderen Standpunkt für möglich hielt als den des Theismus. Wäre diese Alternative richtig, so wäre seine Kritik des Pantheismus in der That ein indirekter Beweis für den Theismus. Ein dritter Standpunkt wird nur dann an Stelle des Theismus treten können, wenn er die von Jacobi mit Recht gerügten Mängel des Naturalismus und abstrakten Monismus ebensogut wie den Theismus vermeidet. —

Jacobis Bedeutung liegt nicht nur in seinen eigenen philosophischen Ansichten und in seiner Kritik zeitgenössischer Denker, sondern vor allen Dingen auch darin, dass er der erste ist, der in jener spekulativen Epoche sich eine philosophiegeschichtliche Bildung angeeignet hat. Nicht nur Kant, sondern auch Fichte war noch völlig unwissend in der Geschichte der Philosophie; erst mit Schelling beginnt die philosophiehistorische Bildung ein notwendiger Bestandteil des modernen Philosophen zu werden. Schelling aber verdankt seine philosophiegeschichtliche Bildung fast ausschliesslich Jacobi; teils hat er sie aus dessen Schriften geschöpft, teils ist er wenigstens durch sie zu weiterem Studium bestimmter Philosophen angeregt worden. Jacobi ist es gewesen, der Spinoza und Leibniz, die beiden fast vergessenen Grössen, gleichsam wieder entdeckt und in die neueste Philosophie eingeführt hat. Er hat zwar keine richtige und erschöpfende Würdigung beider besessen, aber doch eine der Wahrheit ungleich näher kommende, als sie bis dahin üblich war. Er hat die hohe Bedeutung Spinozas erkannt, den echten Leibniz den Entstellungen der Wolffschen Schule als etwas ganz anderes gegenübergestellt und auf die Bedeutung Humes nachdrücklicher als irgend ein deutscher Philosoph vor ihm hingewiesen. Auch Giordano Bruno hat er aus der Vergessenheit hervorgezogen. Durch alles dies hat er die deutsche Philosophie in ganz neue Bahnen gelenkt, und dieses Verdienst wird ihm ungeschmälert bleiben, auch wenn der Wert seiner eigenen Aufstellungen die Anlegung eines strengeren philosophischen Massstabes nicht gestattet. —

Baader (1765—1841) suchte vor allem die Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit des lebendigen persönlichen Gottes sicher zu stellen, und glaubte diese nicht nur durch den Deismus des achtzehnten Jahrhunderts bedroht, der Gott zu lebloser jenseitiger Ruhe und Unthätigkeit verurteilte, sondern auch durch den Pantheismus von Schelling und Hegel, der ihn erst vermittelst der Schöpfung werden und sein Selbstbewusstsein und seine Persönlichkeit erst in den Geschöpfen finden liess. Er tadelt Schelling und Hegel, dass bei ihnen die Natur als etwas vor dem Geiste Bestehendes, der Geist als etwas erst nach der Natur Auftretendes erscheine. Als Katholik hasste er den Rationalismus als eine Folge der revolutionären Reformation und bemühte sich, eine katholisch-christliche Philosophie im Sinne der mittelalterlichen Scholastik und Mystik aufzustellen, wobei er aber doch im einzelnen am meisten Jacob Böhme folgte und in seiner Naturphilosophie auch Paracelsus mit heranzog. Wenngleich er mit Fichte annimmt, dass jedes wahre Sein Selbstbewusstsein sei, so will er doch die beiden erkenntnistheoretischen Extreme gleich sehr vermeiden, nämlich den Subjektivismus, der von der bloss geschöpflichen Selbstgewissheit aus Gott erkennen will, und den (abstrakt-monistischen) Pantheismus, der das geschöpfliche Erkennen als Teil des göttlichen Selbsterkennens auffasst. Die richtige Mitte sieht er darin, dass unser Wissen ein Mitwissen mit Gott ist, so dass das göttliche Wissen entweder es bloss durchwohnt, oder ihm beiwohnt, oder ihm inwohnt. Im ersten Fall ergiebt sich ein bloss erzwungenes geschöpfliches Wissen von Gott (wie das der Teufel), im zweiten Fall empirisches Wissen oder Autoritätsglauben, im dritten Fall freies, spekulatives Wissen. —

Da der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist, so kann man aus ihm Rückschlüsse auf das Wesen Gottes machen; dabei ist nur immer in Betracht zu ziehen, dass der Mensch sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht nicht spontan, sondern nur rezeptiv thätig ist und eines in ihm wirksamen Höheren bedarf, während Gott selbstgenugsam ist. Wenn der Mensch besonnen etwas hervorbringt, so bildet er sich erstens einen Plan oder Gedanken des Hervorzubringenden ein, nimmt zweitens diesen Gedanken als Entschluss oder Willensvorsatz an, und ergreift drittens die Mittel (Werkzeuge und Stoff) zu seiner Darstellung. Demgemäss ist in Gott zu unterscheiden: erstens der

immanente, esoterische, abstrakt ideelle, oder rein logische Prozess des Denkens, zweitens der emanente, exoterische, reale Prozess des Willens, und drittens der diese beiden vermittelnde Prozess des Geistes. Die beiden letzten fasst Baader meistens unter dem Namen des exoterischen oder realen Prozesses zusammen, unterscheidet aber strengstens von diesem in sich dreifaltigen ewigen Prozess den zeitlichen Vorgang der Schöpfung.

Der logische Prozess des göttlichen Denkens gliedert sich in fünf Momente, die aber Baader meist auf drei oder vier zusammenzieht. Das erste ist die ungeformte Monas oder ungefasste, unaufgeschlossene Weisheit und entspricht dem Plotinischen Einen und dem Hegelschen Begriff als substantiellem, noch leerem logischen Formalprincip. Das fünfte ist die aufgeschlossene, gefasste Weisheit, Sophia, die jungfräuliche Idee, der Spiegel oder das Produkt des logischen Prozesses, in welchem die ganze Fülle seiner Momente offenbart ist. Es entspricht der Platonischen Idee, dem Schellingschen idealen Universum, der Hegelschen absoluten logischen Idee. Das erste Moment ist bloss schauend, aber von sich selbst nicht geschaut; das fünfte ist bloss geschaut, aber nicht wieder schauend. Das erste ist deshalb noch unpersönlich und entspricht der einen Substanz der trinitarischen Gottheit; das letzte ist nicht mehr persönlich, ein bloss passives Produkt des Prozesses, was Baader nicht hindert, es mit der Jungfrau Maria, der passiven Gottesmutter, gleichzusetzen.

Zwischen dieses Anfangs- und Endglied des logischen Prozesses schiebt nun Baader drei weitere Glieder ein, die den drei Personen der Trinität entsprechen sollen, freilich zunächst als bloss ideelle Möglichkeiten, die erst im dritten Prozess, dem des Geistes, ihre Verwirklichung finden. Das zweite Moment, der Vater, entspricht dem Hegelschen Begriff als Subjektivität oder als dialektischer Triebkraft des logischen Prozesses, das dritte Moment, der Sohn, soll dem Hegelschen Urteil, das vierte, der Geist, dem Hegelschen Schluss entsprechen, weil er Vater und Sohn synthetisch zusammenschliesst. Der Vater oder der Anfang »fasst sich« als Selbstbegriff, Wort, Sohn oder als einheitliche Centralform für die Fülle des in der unaufgeschlossenen Weisheit Enthaltenen. Aus dieser magischen ersten Selbstanschauung entfaltet sich dann weiter der Sohn oder Selbstbegriff zur Selbstformation oder (inneren, rein logischen) Offenbarung, und dies ist der Geist. Das

Wort nimmt so eine Mittelstellung zwischen dem Subjekt (Vater) und dem Objekt ein, etwa wie das Band oder die Kopula in Schellings Identitätsphilosophie; dem Urteil bei Hegel entspricht es, insofern sich der als Begriff gefasste Begriff durch Urteilung aufschliesst und entfaltet. Der Geist geht wiederum nach doppelter Richtung von sich aus, einerseits nach innen, wodurch er den Wiedereingang vermittelt, andererseits nach aussen, wodurch er zu der Idee führt.

Jedes der drei mittleren Glieder des logischen Prozesses soll schauend und geschaut zugleich sein, indem jedes die vom Vorgänger empfangene Thätigkeit nicht nur weiter leitet, sondern auch reflektiert. Darum wird es Person genannt, obwohl weder ersichtlich ist, wie ein solches Reflektieren der Thätigkeit in der rein logischen Sphäre möglich ist, noch wie es genügen kann, um das Prädikat der Persönlichkeit zu rechtfertigen. Genauer betrachtet zeigen die drei mittleren Momente nichts als müssige Wiederholungen desselben Gedankens, der Reflexion und Weiterleitung der Thätigkeit, so lange sie von dem ersten und fünften Moment sorgsam getrennt gehalten werden. Dies fühlt auch Baader und unterscheidet darum praktisch die drei mittleren Glieder dadurch von einander, dass er das zweite mit dem ersten, das vierte mit dem fünften, d. h. je ein persönliches mit einem unpersönlichen, verschmilzt. Dann bleibt nur das Wort als mittleres, reflektierendes und weiter leitendes, bestehen, und darum sieht Baader auch in diesem das eigentlich persönliche Princip, das auch die anderen personifiziert.

Dieser ganze Prozess mit all seinen Momenten bleibt rein in potentia, wenn nicht zum Gedanken die Macht oder das Vermögen zum logischen Princip das schaffende hinzutritt, welches sein »Es werde« ausspricht. Dieses schaffende, verwirklichende Princip nennt Baader mit Böhme die ewige Natur in Gott. Sie verhält sich zum logischen Idealprincip wie der Feuergeist zum Lichtgeist, wie der Willensprozess zum Vorstellungsprozess. Die Idee wirkt als Motiv auf den Willen, weckt seine Zeugungskräfte und setzt sie in Spannung, bis mit der Lösung der Spannung die Produktion vollendet ist. Als die gegensätzlichen Spannungsmomente des Willens bezeichnet Baader die passive, weibliche Lust (im Sinne von Gelüst), die zunächst durch die Imagination geweckt wird, und die aktive, männliche Begierde, die erst durch

die Lust entzündet wird. In diesen Willensprozess trägt Baader den Formationsstreit und die sieben Naturgestalten Böhmes hinein; dadurch bekommt derselbe einen scheinbar selbständigen und vom logischen Prozess unabhängigen Inhalt. Wird dagegen der Willensprozess nach Art des Motivationsprozesses aufgefasst, wie dies Baaders eigener Meinung entspricht, so ist er selbst schon die Einheit und Vermittelung von Denken und Wollen, weil das Wollen nur durch die Idee als Motiv geweckt und nur durch die Idee als Inhalt bestimmt werden kann.

Nun soll auch in der That nach Baader der logische und der Willensprozess in Gott durchaus identisch und nur durch die menschliche Abstraktion geschieden sein. Andererseits soll in Gott Idee und Natur, Gedanke und Wille zwar gleich ursprünglich sein, aber doch einer Vereinigung und Vermittelung bedürfen. Diese finden sie im geistigen Prozess. Indem der an sich seiende, ungestalte Wille durch die Idee Gestalt gewinnt, gebiert er sich zum für sich seienden Geiste aus. So ist Gott als Vater oder Wille der Anfang und Machthaber, als Sohn oder Idee der Vermittler, Versöhner, als heiliger Geist der Vollender der Totalität der göttlichen Qualitäten. Die drei Personen, die im logischen Prozess nur abstrakte Kategorien waren, im einseitigen Willensprozess aber gar nicht zu finden waren, treten erst im kombinierten Geistesprozess als konkrete Personen in die Wirklichkeit; durch diese ewige Selbsterzeugung ist Gott in sich ewig vollendet als ein dreipersönliches Individuum. Die Individualität und Persönlichkeit, die im Menschen zusammenfallen, sind in Gott getrennt. —

Die Welt dagegen ist von Gott nicht gezeugt, sondern geschaffen, nicht ewig, sondern zeitlich. Der Stoff, aus dem sie geschaffen ist, ist die ewige Natur in Gott, in der zugleich die Möglichkeit des Bösen liegt, wenn auch noch nicht seine Wirklichkeit. Der Fall konnte ein doppelter sein, aus Hoffart, und aus Niedertracht; aus ersterem Grunde fiel Lucifer, aus letzterem der Mensch, der sich in die unter ihm stehende Natur vergafft hatte und damit tierisch wurde. Die Materialität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Welt sind nicht der Grund des Bösen, sondern seine Folge und Strafe. Die sichtbare Materie ist nur das Produkt immaterieller Principien, kann also auch mit der Aufhebung des Bösen wieder verschwinden. Das Böse, das durch vorzeitlichen

Fall entstanden ist, kann im zeitlichen Leben allmählich wieder aufgehoben werden, indem die Ichheit oder Selbstsucht successiv durch Gebet und Sakrament in der Peripherie abgetötet wird.

Es ist Baader ebenso wenig im Geistesprozess wie im logischen Prozess gelungen, die Möglichkeit einer Entstehung mehrerer göttlicher Personen verständlich zu machen; sogar zur Entstehung eines Selbstbewusstseins an irgend einer Stelle eines ewigen, rein innergöttlichen Prozesses fehlt die unerlässliche Bedingung, der Widerstand, an dem sich die absolute Thätigkeit stauen und reflektieren könnte. Die Aufstellung des »Spiegels« im logischen Prozess zeigt das richtige Gefühl für dieses Erfordernis, aber nicht die Fähigkeit, die Behauptung seines Vorhandenseins zu begründen. Da Wollen und Denken in Gott ewig Eins sind, so kann auch die Beziehung des Denkens auf das Wollen diese fehlende Konstellation nicht herbeiführen. Dagegen ist es als ein Verdienst Baaders anzuerkennen, dass er die Böhmesche Einsicht von der Unentbehrlichkeit des Willens in Gott neben der Idee und von der ewigen Gleichberechtigung beider erneuerte und damit Schelling auf den Weg hinwies, auf welchem allein die Überwindung des Panlogismus zu erreichen war.*)

---

2. Schelling in seiner zweiten Periode (1806—1854).

Die zweite Periode der Schellingschen Wirksamkeit hat zwei Unterabteilungen. In der ersten hält er an seiner früheren Methode des Philosophierens fest, konzentriert aber sein Interesse auf den persönlichen Gott, die individuelle Unsterblichkeit und die Willensfreiheit; in der zweiten sucht er diesen Interessen durch eine veränderte Methode gerecht zu werden und gelangt zu dem Bewusstsein, dass auch sein erkenntnistheoretischer Standpunkt ein entgegengesetzter wie in seiner Jugend geworden ist. In der ersten Unterabteilung gährt es noch unklar bei ihm, und die neuen Gedanken ringen sich erst allmählich hindurch; in der

*) Vgl. Ges. Studien u. Aufsätze, S. 565—566.

zweiten erst erhalten sie eine bestimmte methodologische und erkenntnistheoretische Grundlage. Beide Abschnitte erläutern sich gegenseitig und bilden in der Hauptsache ein Ganzes. Die Romantik wirft sich in Schellings zweiter Periode ebenso auf Religionsphilosophie, wie in der ersten auf die Naturphilosophie; da er aber die indischen Religionen noch gar nicht kennt, so vermag er sich Religionsphilosophie nur als eine spekulative Restauration des christlichen Theismus zu denken, während die heidnische Mythologie nur Vorstufen zeigt. Er bleibt Monist, insofern er daran festhält, dass Gott alles in allem ist, und bleibt Gegner des seichtrationalen Theismus; aber er will Gott als persönlichen, weil der Mensch als Person auch das Bedürfnis habe, einem persönlichen Gott gegenüberzustehen.

Dieser Umschwung ist bei ihm angebahnt durch Eschenmayer und Jacobi, herbeigeführt durch Baader und vollzieht sich zunächst in den Formen der Böhmeschen Mystik oder Theosophie. Schelling glaubt, dass diese eine Form des Empirismus sei und mit dem Rationalismus gleichen Inhalt habe, dass es aber Aufgabe des Verstandes sei, den Menschen vom unmittelbaren Schauen zum vermittelten Wissen zu führen. Jacobi behandelt er geradezu illoyal; anstatt i. J. 1812 einzugestehen, dass er Jacobis Einwände gegen den Standpunkt seiner ersten Periode als gegründet anerkennen müsse und eben darum zu einem veränderten Standpunkt fortgeschritten sei, der diese Fehler vermeiden solle, weist er Jacobis Kritik als unbegründet zurück, weil sie auf seinen jetzigen Standpunkt nicht passe, der Jacobi noch gar nicht bekannt geworden war. Ihm war an Jacobi die Unlebendigkeit der Materie, die Ungeistigkeit der Natur, der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, der Missbrauch des Wortes Vernunft für das Gefühl des Übersinnlichen, das Steckenbleiben im seichten Aufklärungsrationalismus, vor allem aber der unitarische Charakter der göttlichen Persönlichkeit abstossend. Deshalb hielt er sich lieber an die Trinitätslehre Baaders, so wie an dessen Lehre vom Bösen, vom idealen Urmenschen und von der durch seinen Fall bewirkten Naturverschlechterung.

Während er über Raum, Zeit, Kategorien und Ding an sich zu ganz entgegengesetzten Ansichten gelangt wie Kant, benutzt er Kants Lehre vom Bösen als einer Umkehrung des rechten Verhältnisses zweier einander bekämpfenden Triebfedern, wandelt

aber die Selbstliebe (oder den Glückseligkeitstrieb) und das Moralgesetz, die bei Kant einander bekämpfen, unter dem Einfluss Baaders in die Offenbarungslust (oder den Willen des Grundes) und das mässigende Idealprincip um. Dem Substanzbegriff Spinozas lässt er schliesslich Gerechtigkeit widerfahren und erkennt ihn als den höchsten und letzten Begriff an, der auch noch über der Ursache steht, wenngleich er daneben seinen falschen Substanzbegriff (als Substrat) immer noch festhält. Gegen Ende seines Lebens sucht er Fühlung mit Aristoteles und bemüht sich, seine vier Principien in gewaltsamer und erkünstelter Weise so umzudeuten, dass sie sich mit den vier Ursachen des Aristoteles decken; obwohl er seine eigene Lehre damit entstellt, misslingt ihm doch diese Deckung vollständig.

Gegen Hegel ist Schelling noch ungerechter als gegen Spinoza, indem er das Verdienst verkennt, das darin liegt, einen Standpunkt systematisch durchzuführen. Aber er war erbittert gegen Hegel, weil er sah, dass die Welt diesem die Anerkennung zu teil werden liess, die er für seinen über Hegel hinaus fortgeschrittenen Standpunkt vergebens ersehnte. Seine Kritik des Hegelschen Standpunkts bleibt für immer lehrreich; wenn er auch Hegel in manchen Punkten unrecht gethan hat, so hat er doch gerade in der Hauptsache recht. Unrecht thut er Hegel z. B. mit dem Vorwurf, dass er an Stelle der konkreten (intellektuellen) Anschauung den abstrakten Begriff gesetzt und sich der von Schelling erfundenen Methode bedient habe. Denn der Hegelsche Begriff ist durchaus dasselbe, was Schelling die Idee, oder den unendlichen oder ewigen Begriff nennt, die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und die Hegelsche Dialektik, die den Widerspruch als unentbehrliche Bedingung der Wahrheit einschliesst, ist etwas ganz anderes als die Schellingsche Dialektik, die in ihm das Merkmal der Unwahrheit zu sehen fortfährt. Dagegen hat er recht, wenn er dem Panlogismus Hegels vorwirft, dass er ein Dogmatismus der Vernunft sei, der vor dem Unvernünftigen in der Welt die Augen schliesse und das Zufällige und Wirkliche nicht erklären könne, und dass das Entlassen der Idee zur Wirklichkeit ausserhalb des Panlogismus falle. Die Hegelsche Selbstbewegung des Begriffs bezeichnet Schelling mit Recht als eine doppelte Täuschung, insofern die Bewegung nicht aus dem Begriff selbst stammt, sondern einerseits aus der Leben-

digkeit des denkenden Subjekts, andererseits aus dem Ziel, zu welchem dieses die Gedankenbewegung hinleiten will. —

Die Vernunft hat kein Vorrecht vor der Unvernunft, wenn es sich bloss um das Sein handelt. Ihr einziges scheinbares Vorrecht besteht darin, dass ihr Sein unerlässliche Bedingung für die Möglichkeit einer Wissenschaft im Sinne einer apodiktisch gewissen Erkenntnis ist; aber es ist wieder ein blosser Dogmatismus, dass eine solche Erkenntnis sein müsse. Wenn auch einerseits in allem etwas Vernünftiges zu finden ist, so bleibt doch andererseits auch in allem ein irrationaler Rest, der sich nicht völlig in Vernunft auflösen lässt, die unbegreifliche Basis der Realität, zu der von der Vernunft keine Brücke führt. In der Vernunft hat Freiheit und Zufälligkeit keinen Platz; ohne Freiheit und Zufälligkeit ist aber aus der Vernunft kein Übergang zur Wirklichkeit zu finden. Die Idee muss erst ihrer reinen Vernünftigkeit untreu werden und von sich selbst abfallen, um sich an die Natur zu entlassen und zu entäussern; denn solche Entschliessung hat nichts vernünftig Notwendiges an sich, sondern kann nur als frei auftreten.

Die Vernunft kann es höchstens so weit bringen, zu bestimmen, wie eine Sache, z. B. ein Dreieck, sein muss, wenn sie ist, aber sie kann niemals machen, dass sie ist, oder von sich aus a priori ausmachen, ob eine solche Sache existiert oder nicht. Denn die Existenz, das »Dass«, ist etwas Positives, das zur Essenz, dem »Was«, hinzukommt; höchstens das Was kann durch Vernunft erkennbar sein, aber niemals das »Dass«, welches nur durch Erfahrung konstatiert werden kann. Die recht verstandene Identität des Denkens und Seins besteht darin, dass das Sein, wenn es ist, nur so und nicht anders sein kann, wie das Denken es denkt. Da das Denken ein höchstes Wesen denken muss, so muss Gott, wenn er ist, als höchstes Wesen sein; aber ob er ist kann nicht die Vernunft, sondern nur die Erfahrung lehren. Wenn es dem Panlogismus gelungen wäre, die ganze Welt a priori aus reiner Vernunft zu konstruieren, so hätte er doch nur das Was der Welt erkannt, für den Fall, dass sie ist, aber nicht ob sie ist oder nicht. So ist der Panlogismus eine bloss negative Philosophie, die das wahrhaft Positive, die Wirklichkeit oder Existenz, ausser sich lässt; er bedarf darum der Ergänzung durch eine positive Philosophie, die höherer Empirismus ist, und insofern

diese Seite die wichtigere ist, heisst nach ihr dieser ganze Standpunkt »positive Philosophie«. —

Diese positive Philosophie schliesst die negative, rein rationale Philosophie und den positiven, höheren Empirismus als ihre beiden zusammengehörigen und einander ergänzenden Seiten in sich. Jeder, auch der roheste Empirismus hat eine rationale Tendenz; andererseits ist auch der reine Rationalismus oder Panlogismus selbst wieder bloss ein Empirismus, indem er sich auf die innere Erfahrung des vernünftigen Denkens stützt. Er ist von unten aufsteigend und führt somit induktiv zu den höchsten Principien, aber nur zu den Principien in der Idee. Der spekulative Empirismus der positiven Philosophie dagegen ist von oben herabsteigend, indem er die rein rational gewonnenen Begriffe von Principien in hypothetischer Weise als wirklich existierend annimmt, den Bestand der Welterfahrung aus ihnen deduziert, und durch das Übereinstimmen des so Deduzierten mit der wirklichen Erfahrung seine Hypothesen bewährt, bestätigt und sie so aus a priori unbegreiflichen in a posteriori begreifliche verwandelt.

Hiermit ist erstens der apodiktisch gewisse Charakter der Philosophie aufgegeben, da er für ihren wichtigeren Teil nicht mehr zutrifft. Zweitens kann auch für eine bloss negative Philosophie der Anspruch, den ganzen Weltinhalt aus der inneren Erfahrung des Denkens als rein ideellen und bloss bedingungsweise gesetzten konstruieren zu wollen, nicht aufrecht erhalten werden. Drittens ist die Spaltung der Philosophie in einen induktiven, aufbauenden, und einen deduktiven, verifizierenden Teil nur dadurch entstanden, dass bei ersterem die empirische Basis auf die innere Erfahrung des reinen vernünftigen Denkens willkürlich beschränkt worden ist. Wäre statt dessen die gesamte Erfahrung in ihrem vollen Umfang als Ausgangspunkt der Induktion benutzt worden, so hätten sich dabei die höchsten Principien sogleich als wirklich existierende herausstellen müssen, und die ganze Bewährung durch den deduktiven Rückweg von den Principien zu der Erfahrung wäre als überflüssig weggefallen. Der induktive Empirismus in seiner Vollständigkeit wäre dann die ganze Philosophie und alle Zwiespaltigkeit und Doppelheit in der Methode käme in Wegfall. Schelling hat wiederholentlich dies als die denkbar vollkommenste Lösung für die Aufgabe der Philosophie

anerkannt (Werke I 7, 64—65; II 3, 104, 107); aber er selbst konnte von dem einmal eingeschlagenen Wege sich nicht mehr völlig losreissen. Es war genug, dass er die Bedeutung der Erfahrung und der Induktion anerkannte, wenn er sie auch auseinanderriss in eine Induktion von einseitig beschränkter Erfahrung aus und in eine Deduktion, die die volle und ganze Erfahrung nur als Berwährung ihrer Principien benutzen sollte.

Während Schopenhauers subjektiver Idealismus sich in schroffem Gegensatz zu jeder geschichtlichen Weltanschauung stellt, bemüht sich Hegel, sie sich anzueignen; aber der Panlogismus rechtfertigt eigentlich die historische Weltanschauung nicht. Er kennt einerseits ein ewiges Verhältnis der Momente des Absoluten zu einander, das keine Entwickelung ist, sondern nur von uns in Gestalt einer diskursiven Entwickelung nachgedacht und zum Verständnis gebracht wird; er kennt andererseits die Gedankenentwickelung im Kopfe des Philosophen, die das ewig zugleich Seiende in zeitlicher Gedankenbewegung in sachlich aufsteigender Ordnung durchläuft. Aber wo er eine reelle Entwickelung im geschichtlichen Sinne annimmt, da behauptet er etwas, das nicht nur aus seinem Princip nicht folgt, sondern sich, streng genommen, nicht einmal mit ihm verträgt. Erst durch den unlogischen freien Entschluss der unlogischen Entäusserung durchbricht das Absolute den ermüdenden Kreislauf zur gradlinigen Fortschreitung, und darum kann es nur in einer positiven Philosophie, die das Unlogische als ein empirisch Gegebenes anerkennt, wirkliche Geschichte geben. Aller reine Idealismus, gleichviel ob er als subjektiver, objektiver oder absoluter verstanden wird, darf nur ein ewiges Absolutes und einen unendlichen Scheinkreislauf der Scheinwelt anerkennen; erst eine positive Philosophie kann an Stelle des unendlichen Scheinprozesses einen endlichen realen Prozess vom Weltanfang bis zum Weltende setzen, und nur in einem solchen kann es wirkliche Geschichte geben. —

Was ist nun das Positive, wodurch die blosse Idealität des absoluten Idealismus überschritten werden soll? Was ist das irrationale Princip, durch welches das Vernunftprincip des Panlogismus ergänzt werden soll? Was ist das Realprincip, dessen Hinzutreten zu dem logischen Idealprincip erst die wahre Realität, die ausser dem Begriff stehende Wirklichkeit setzen soll?

Urzufall und absolute Freiheit sind Eines; das Princip der

schlechthinigen Zufälligkeit muss also zugleich das der absoluten Freiheit sein; die Vernunft kennt nur logische Notwendigkeit, Princip der Freiheit aber ist der Wille, die Fähigkeit zu wollen, oder auch das Wollen zu unterlassen. Nur der Wille in seiner schlechthinigen Unabhängigkeit von logischer Determination ist das schlechthin Irrationelle oder Unlogische; er ist also auch der irrationale Rest, der für den logisch begreifenden Verstand in allen Dingen übrig bleibt, oder wenigstens dasjenige, worauf dieser irrationale Rest als auf seinen Ursprung hinweist. Das Reelle ist dasjenige, was einem andern seinesgleichen Widerstand entgegensetzen, mit ihm in Kollision oder Konflikt geraten und es überwinden, oder auch ihm unterliegen kann; das Reelle ist also das Widerstandsfähige, und das einzige Widerstandsfähige ist wiederum der Wille, ebensogut wie er das einzige Irrationale ist. Den Anfang aller Realität bildet das Ergreifen der eigenen Selbstheit, die Charaktergründung, die freiwillige Annahme eines intelligiblen Charakters, eine intelligible That des Eigenwillens, durch welche die Ideen zu einer mehr als idealen, zu einer realen Existenz gelangen, d. h. zu individuellen Seelen oder Monaden werden. Die Realität stammt ebenso wie die Individualität, Selbstheit oder Egoität aus dem sich erigierenden Eigenwillen, der sich über das Ideale erhebt, anstatt ihm unterworfen zu bleiben; diese Selbstheit oder Egoität ist aber wieder die unentbehrliche Grundlage der Persönlichkeit, zu welcher sie durch die Erhebung in die Geistigkeit gelangt. Weder der Mensch noch Gott könnte Persönlichkeit werden, wenn er blosse Geistigkeit wäre und ihm das Realprincip, der Wille, fehlte.

Durch alles dies wurde Schelling dahin gedrängt, das irrationale Realprincip als Willen anzusprechen. Auch in seinem System des transcendentalen Idealismus hatte er bereits die erste, unbestimmte, bestimmbare, bewusstlose notwendige, expansive Thätigkeit mit Fichte als wollende und im Gegensatz zu Fichte als reale bestimmt; er hatte also nur nötig, das Wollen aus einer rationalen in eine irrationale Thätigkeit umzugestalten, um sein früheres, innerhalb des Idealismus stehendes Realprincip in sein späteres, ausserhalb des absoluten Idealismus stehendes zu verwandeln. In der Identitätsphilosophie hatte er das erste Princip als Wesen im Gegensatz zur Form, als esse substantiae, als blossen Grund von Existenz, als überwindungsbedürftiges Sub-

strat, Substanz oder subjectum (ὑποκείμενον) bestimmt, ohne dabei ganz vom Begriff des Stoffes loszukommen; nun stellt sich der Grund von Existenz als Potenz des Aktus, das überwindungsbedürftige Substrat als Wille des Grundes oder Natur in Gott dar. Denn alle Potenz, alles Können, setzt einen Willen voraus oder ist selbst Wille, und der blinde, vernunftlose Wille ist zugleich Offenbarungslust oder ungebändigt sich ausbreitende Kraft, die zur Natur führt und ebenso sehr an die erste expansive Thätigkeit, wie an Platons ἄπειρον oder ὕλη erinnert. —

Das zweite Princip bleibt in Schellings zweiter Periode wesentlich unverändert. Es ist die bestimmende, beschränkende, Grenze gebende, ideale Thätigkeit aus dem »System des transcendentalen Idealismus«, die Form aus der Identitätsphilosophie, die zu der masslosen Expansion des ersten Princips zugleich das Mass herzubringt. Die ideale, rationale und geistige Beschaffenheit des zweiten Princips brauchte in dem absoluten Idealismus nicht besonders betont zu werden; jetzt wo das erste Princip irrational aufgefasst wird, erweist sich das zweite als ein rationales, das die Irrationalität und Ungeistigkeit des ersten überwindet und zur synthetischen Einheit des Geistes vermittelt. Jedes Wollen muss etwas wollen, denn ein leeres Wollen wäre nur die Sehnsucht, sich selber zu gebären; das, was das Wollen wollen kann, das Wort oder den Verstand des Willens, findet es eben in dem zweiten Princip. Dieses ist als absolute Intelligenz das ideale Ebenbild Gottes; es enthält zumal und auf ewige Weise auch alles das, was aus dem ersten Princip sich zeitlich entwickelt. Die rein rationale negative Philosophie erkennt die Principien nur so, wie sie im zweiten Princip sich spiegeln; das zweite Princip ist also das spezifische Princip der rein rationalen Philosophie, des Panlogismus oder absoluten Idealismus, d. h. es ist das logische Idealprincip im Gegensatz zum unlogischen Realprincip.

In der Identitätsphilosophie waren dem zweiten Princip die Bezeichnungen Vernunft und Idee vorenthalten worden, um sie der synthetischen Einheit beider Principien, dem dritten Princip vorzubehalten. Hegel hatte ebenfalls die Idee als synthetische Einheit, aber als letztes Ergebnis aus allen Thesen, Antithesen und Synthesen der absoluten idealen Begriffsbewegung, und die Vernunft als das Band aller dieser Synthesen oder als die imma-

nente logische Triebfeder dieses ganzen Prozesses aufgefasst, hatte dafür aber die ersten beiden Principien Schellings ganz fallen lassen. Jetzt konnten die Bezeichnungen Vernunft oder Idee Schelling nicht mehr dazu dienen, um die synthetische Einheit des irrationalen Realprincips und des rationalen Idealprincips, des Willens und Verstandes auszudrücken; jetzt konnte dies nur noch die Bezeichnung Geist, genauer der absolute Geist oder der Geist der Ewigkeit. Dadurch, sollte man meinen, wären die Bezeichnungen Vernunft und Idee für das zweite Princip wieder frei geworden; aber Schelling macht von ihnen keinen Gebrauch, vielleicht aus Scheu, mit seinem früheren Sprachgebrauch in Kollision zu kommen. Er nennt das zweite Princip gewöhnlich das rein Seiende, d. h. das potenzlos Seiende im Gegensatz zu dem aus der Potenz hervorgegangenen Wollen. —

Die Urthätigkeit vor aller Spaltung in Thesis und Antithesis, das ewig Unbewusste, das Wesen vor seiner Differenzierung in Wesen und Form rückt nun endlich zu dem gebührenden Range der absoluten Substanz auf, zu der sich die übrigen Principien als Attribute verhalten, jener wahren Substanz, die von der falschen Substanz des untergeordneten Substrats zu unterscheiden ist. Dieses Princip o ist das Überwirkliche, durch Teilnahme, woran alles erst seine Wirklichkeit empfangen kann, das Überseiende, welches alles Seiende ist, das Einzelwesen, das alles ist, das wahrhaft unendliche Subjekt, das immer Subjekt bleibt und niemals Objekt wird, die urpsrüngliche Einheit der Principien, die immer Herr des Seins bleibt, das Göttliche oder vielmehr die Übergottheit in Gott.

Insofern die Principien als ewige Momente eines innergöttlichen Verhältnisses aufgefasst werden, sind sie reine Attribute der absoluten Substanz, ohne Spannung und Selbständigkeit gegen einander, in vollkommener Ruhe, also auch ohne transitiven Charakter nach aussen. Gott ist — vor allem Wollen und ewiger Weise — der Inbegriff aller Möglichkeiten als Einheit von Dass und Was; so ist er die Einheit der absoluten Substanz und ihrer beiden Attribute, des unlogischen Realprincips oder Willens und des logischen Idealprincips. Wirklicher Geist ist er vor der Schöpfung im Ruhezustand noch nicht; das dritte Princip, der absolute Geist, schlummert noch als blosse Möglichkeit in ihm, und tritt erst mit der Bethätigung oder Spannung der Attribute

ins Sein. Gott vor der Schöpfung ist der auch von seinem Sein als Geist freie Geist. Nur er kann den Principien rufen, dass sie auch als transitiv und selbständig ausser ihm seiende seien, aus der Ruhe in Spannung treten, d. h. aus ewigen Principien zu Potenzen im Sinne von Stufen oder kosmogonischen Mächten werden. Dasjenige aber in Gott, was zu diesem Prozess die Initiative giebt, kann nur das erste Princip in ihm sein; denn der freie Entschluss, der zugleich der Urzufall ist, ist allein Sache des Willens.

Die absolute Substanz oder das absolute Subjekt, das die beiden Principien, das unlogische Realprincip des Willens und das logische Idealprincip, zu ewigen immanenten Attributen hat, und das bei der eventuellen Bethätigung sich zum absoluten Geist entfaltet, stellt die spekulative Synthese eines einseitigen Panlogismus und Pantheismus dar und erhebt den Begriff der Identitätsphilosophie zu einer höheren Stufe. Wenn Hegel einseitig das logische Idealprincip, Schopenhauer überwiegend das unlogische Realprincip des blinden Willens zum System ausgebaut hatte, so ist Schellings späterer Standpunkt in der That die Möglichkeit einer Wiedervereinigung dieser antipodischen Systeme, denen er selbst ihre Principien geliefert hatte. Wenn Schelling in seiner Identitätsphilosophie die des Spinoza zu erneuern versucht hatte, so war ihm dabei der wahre Substanzbegriff Spinozas unter den Händen zerronnen; jetzt erst ergreift er ihn wieder, weiss jetzt aber auch, was Spinoza noch nicht wusste, dass das mit dem Idealprincip zu verknüpfende Realprincip ein zugleich unlogisches und dynamisch-thetisches ist. Dadurch, dass er den wahren Substanzbegriff wieder als höchste Kategorie an die Spitze des Systems stellt, bricht er mit dem die spekulative Epoche von Kant bis Hegel beherrschenden Irrtum, als ob die Thätigkeit an sich selbst ein letztes sein und auf sich selbst ruhen könne.

Leider hat er den echten, Spinozistischen Substanzbegriff auch in seiner letzten Periode nicht ausschliesslich vertreten, sondern hält daneben den Platonisch-Aristotelischen Unbegriff des metaphysischen Stoffs fest, in welchen sich ihm das sinnliche Trugbild des subjektiv-phänomenalen Stoffes aus seiner ersten Periode allmählich umgewandelt hatte. Der Wille ist an Stelle des Wesens getreten, das im Gegensatz zur Form steht, und an

diesem hatte ihm immer die Vorstellungsassociation des Stoffes gehaftet. Der Wille ist aber auch das Realprincip; als Reales im Gegensatz zum Idealen hat es im Absoluten nunmehr dieselbe Stellung wie anfänglich die Natur zum Idealen und heisst darum auch die Natur in Gott. Als der dunkle zu überwindende Naturgrund nennt er es auch *ὑποκείμενον* oder Substrat, und er kann sich nicht davon losreissen, dieses mit Substanz zu identifizieren. Wie aber schon in der Identitätsphilosophie die wahre Substanz und Realität in dem über dem Gegensatze stehenden idealen Wesen und nicht in einem Gegensatzgliede lag, so auch hier in noch deutlicherer und nachdrücklicherer Darstellung. Diese Substanz ist ein Einzelwesen von höchster Wirklichkeit, das in seinem Sein von aller Idee unabhängig und insofern Ding an sich ist, das von Kant gesuchte, aber nicht erreichte. So restituiert er hier auch das Ding an sich, das freilich als erkenntnistheoretische Kategorie ungeeignet ist, die metaphysische Kategorie der Substanz oder des Wesens auszudrücken und zu ersetzen.

Diese Einheit des Dass und Was, des Willens und der Idee, in der sie vereinigenden und bindenden Substanz, ist das Letzte, und über sie kann das Denken nicht hinaus. Sie enthält einerseits das reine Vermögen, die mera potentia, andererseits den Inbegriff aller Möglichkeiten (vor ihrer Entfaltung zur Idee), und hinter beiden die ursprüngliche Einheit, zu der beide sich als Attribute verhalten. Die synthetische Einheit, der absolute Geist ist in dem Ruhezustand der Principien noch nicht vorhanden; er besteht erst in der vereinten Bethätigung beider. Hiermit ist nun der Begriff des »ewig Unbewussten« genauer bestimmt und der des »absolut Idealen vor dem Gegensatze« berichtigt. Die Einheit der ruhenden Principien ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die stille Innigkeit, die sich selbst nicht kennt, ihres Seins nicht gewahr wird und an nichts denkt. Sie ist ein Nichts, wie die lautere Freiheit oder ein nichts wollender Wille, und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, das unpersönliche Wesen der Gottheit, aus dem erst im theogonischen Prozess ein dreipersönlicher Gott werden soll. —

Soll nun aus dem ruhenden Wesen Gottes ein Prozess hervorgehen, so bedarf es dazu eines Aktes der Freiheit, der nur durch den immanenten, innergöttlichen, sich selbst bewegenden Willen gesetzt werden kann. Denn der Wille ist das Vermögen

der Initiative, oder das Vermögen, etwas aus sich anzufangen. Die göttliche Freiheit hat zu entscheiden zwischen blossem Können und Wirken, zwischen Potenzbleiben und Aktuswerden; diese Entscheidung ist indeterminiert motivlos (da sonst das sie bestimmende Motiv ihr vorherginge), d. h. sie ist der Urzufall. Durch die Erhebung des Willens zum Wollen ist der Prozess eingeleitet; er ist nun nicht mehr das wollen und nichtwollen Könnende, sondern das Blindwollende, das von selber nicht wieder in den Ruhezustand der reinen Potenz zurückkann. Das blinde Wollen ist aber zugleich zielloses, inhaltloses, leeres Wollen, eine unruhige Sucht, die als sollizitierendes Moment auf das andere mit ihm substantiell verbundene Princip wirkt und den Inbegriff der Möglichkeiten zur Entfaltung veranlasst, zu der dieser in sich sonst keinen Antrieb verspürt hätte. Das erste Princip zieht also das zweite mit in die Aktualität und den Strudel des Prozesses hinein, oder aktualisiert das potenzlose zweite Princip (Schelling sagt: er potentialisiert es).

Dem zweiten Princip leiht Schelling bildlich »die überfliessende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens«; es sucht das erste, das aus dem Frieden der gelassenen Wonne herausgetreten ist, zum Zustande der blossen Potentialität zurückzuführen, und das Mittel dazu ist eben der Weltprozess. Der Wille ist das stärkere Princip, aber er wird von dem zweiten Princip durch dessen überlegene Klugheit und Erkenntnis überwunden. Ihre Vereinigung, der absolute Geist, bringt nichts neues hinzu; denn der Wille in ihm stammt aus dem ersten, der Verstand oder die Idee in ihm aus dem zweiten Princip, und das einigende Band beider Seiten in ihm ist eben die Substanz (Pr. 0). Der absolute Geist ist also nichts anderes als Pr. 0 + Pr. 1 + Pr. 2 im Zustande des Aktus; es ist nicht gerechtfertigt durch die gemachten Voraussetzungen, dass Schelling ihn als Pr. 3 neben Pr. 1 und Pr. 2 stellt, da er noch nur ihre synthetische Einheit im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen darstellt. Die absolute Substanz wird zu dem »Einzelwesen das alles ist«, erst durch den Prozess, denn erst durch den Prozess wird alles; im Vergleich mit der durch den Prozess gewordenen Wirklichkeit ist das absolute Wesen das Überwirkliche und Überseiende.

Der Prozess kann nun nicht darin gesucht werden, dass Wille und Idee einander bekämpfen; nur zwei Willen können

mit einander in realen Widerstreit geraten. Indem sich nun die absolute Idee in eine Mannigfaltigkeit von Partialideen entfaltet und der Urwille sich auf Grund der Partialideen in eine Vielheit von Individualwillen gliedert, ist die Gelegenheit zu Konflikten der Individualwillen mit einander gegeben, die verschiedene Partialideen zu realisieren streben. Dabei wäre nicht abzusehen, warum nicht der absolute Wille und die absolute Idee innergöttliche Principien sollten bleiben können, während die Produkte der Kollisionen zwischen ihren Teilfunktionen aus dem göttlichen Sein ihrer phänomenalen Existenzweise nach heraustreten. Aber Schellings Interesse richtet sich in dieser Phase nicht mehr darauf, die wirkliche Welt aus dem Absoluten abzuleiten, sondern nur noch darauf, den dreipersönlichen Gott aus ihm abzuleiten. Dazu kann ihm nun freilich der reale Weltprozess zwischen den Teilfunktionen der absoluten Thätigkeit nichts helfen. —

Persönlich ist nur, was einerseits Selbstheit hat, was nach eigenem Willen ist, was andererseits aber sich mit seinem Wollen auch zur Stufe der Geistigkeit erhoben hat. Sollen also durch einen realen theogonischen Prozess aus dem unpersönlichen göttlichen Wesen drei göttliche Personen hervorgehen, so müssen einerseits drei Willen angenommen werden, deren jeder gegen den andern selbständig ist, und andererseits muss jedem dieser Willen ein Verstand beigegeben werden, durch den er zur Geistigkeit erhoben wird. Da diese drei mit Verstand begabten Eigenwillen oder Geister etwas anderes darstellen sollen als das unpersönliche Wesen der Gottheit, so müssen sie aus diesem herausgesetzt werden. Da aber aller Wille und alle Idee nur aus den Attributen der absoluten Substanz herstammen kann, so muss jedes dieser beiden Attribute dreimal aus dem Wesen Gottes herausgesetzt werden. Diese Heraussetzung soll aber nicht bei beiden Attributen in gleichem Masse erfolgen, sondern so, dass im ersten Falle ein Übergewicht des Willens, im zweiten ein Übergewicht des Verstandes oder der Idee, und nur im dritten Falle ein Gleichgewicht beider Attribute entsteht. Denn auf diese Weise werden die herausgesetzten Mischungen von Principien zu Potenzen im Sinne von Stufen, wie es Schellings Naturphilosophie und Identitätsphilosophie verlangte. So wird das herausgesetzte Princip 1 zur Grundlage Gottvaters (zugleich aber auch als Nichtseinsollendes zur Grundlage des Satans), das

herausgesetzte Princip 2 zu der des Gottsohnes, und Pr. 3 zu der des heiligen Geistes. Princip 1 empfängt bei dieser Heraussetzung einen rudimentären Verstand, die Imagination, Princip 2 einen rudimentären Willen.

Es ist klar, dass diese Lehre von den zu Potenzen herausgesetzten Principien lediglich einen entstellenden Auswuchs an der Schellingschen Metaphysik der letzten Periode bildet, da sie durchaus nicht durch philosophische, sondern lediglich durch theologische Motive hervorgerufen ist. Das Gleiche gilt von dem Princip 4, dem idealen Urmenschen, der in einem Exemplar realisierten Gattungsidee des Menschen, dem Einen Menschen, der in uns allen fortlebt. Dieser hypothetische Urmensch, in welchem erst der theogonische Prozess seinen Abschluss und die Gesamtgottheit ihre Wirklichkeit finden soll, hat nur den Zweck, Träger des Abfalls von Gott zu sein, durch welchen die Naturverschlechterung und die Zerteilung der Gattungsidee Mensch in viele Individualideen und reale Individuen eintritt. Das »nichtwissende Bewusstsein« in dem unpersönlichen Wesen der Gottheit vor Beginn des Prozesses ist reine, ruhende Identität ohne Aktus; nach Erhebung des Willens aber, vor seiner Heraussetzung zur kosmogonischen Potenz, ist es der actus purissimus des göttlichen Lebens oder die (von Baader übernommene) rotatorische Bewegung der Principien; im erhobenen Willen, sofern er zur Potenz herausgesetzt ist, ist es ein traumhaft visionäres Innewerden der Idee durch die Imagination; im idealen Urmenschen allein ist es substantielles Wissen geworden, dass sich aber zu dem wirklichen Bewusstsein immer noch als nicht wissendes, bloss wesentliches Bewusstsein verhält. Hätte sich Schelling klar gemacht, dass zur Persönlichkeit vor allem ein auf wirklichem Bewusstsein ruhendes Selbstbewusstsein gehört, so hätte er sowohl den drei herausgesetzten Potenzen als auch dem potenzlosen Urmenschen die Persönlichkeit absprechen müssen. —

Der ideale Urmensch greift dadurch in die Majestätsrechte Gottes ein, dass er, was Gott allein sich vorbehielt, die in ihm zur Ruhe gekommenen Potenzen neu in Spannung versetzt und dadurch von Gott trennt. Was im Grunde und unterworfen bleiben sollte, das erste Princip, macht er wiederum zum herrschenden; durch diese Verkehrung des richtigen Verhältnisses der Principien vollzieht sich der Zerfall des idealen Universums in

ein raumzeitliches Nebeneinander und Nacheinander, d. h. in die wirkliche Welt. Die ursprüngliche Hypothese, dass jeder Individualwille sich selber seinen Charakter wählt und selbstthätig den Fall vollzieht, ist damit aufgegeben zu Gunsten der auf allen lastenden Erbsünde. Die Freiheit oder der motivlose Zufall der Entscheidung ist von den vielen Individualwillen auf den einen fingierten Urmenschen zurückverlegt.

Würde diese Urschuld wieder aufgehoben, so müsste auch ihre Folge, die Naturverschlechterung und Individuation, wieder aufgehoben werden, also die individuelle Unsterblichkeit höchstens so lange dauern wie die Naturverschlechterung. Hätten aber gar die Individualideen sich einzeln eigenmächtig von ihrem Sein in Gott losgerissen, dann müssten sie auch mit der Erlösung in denselben Zustand der Eingliederung in das göttliche Sein zurückkehren, indem sie sich vor dem Abfall befanden. In beiden Fällen scheint ein ewiges Leben der Individuen als solchen ebenso wenig aufrecht zu erhalten, wie eine individuelle Freiheit derselben. Schelling bemüht sich trotzdem, den Individuen ein, wenn auch sehr verdünntes, besonderes Dasein nach ihrem Wiedereinswerden mit der Gottheit zu retten, und braucht dazu als Gleichnis die offenbar falsche Behauptung, dass auch der im Ozean versunkene Tropfen ein Tropfen bleibe, auch wenn er nicht als solcher unterschieden werde.

Die durch den Abfall verschlechterte Natur und Geisteswelt ist die einzige, die wir kennen; diejenige aber, aus deren Verschlechterung sie hervorgegangen sein soll, ist eine ebensolche Fiktion wie die dort personifizierten Potenzen, der ideale Urmensch und sein Abfall. Die Gründe, aus denen Schelling schliesst, dass die jetzige Natur ein Zerfallsprodukt sei, sind ihm verwischte Gesetzmässigkeit und Unruhe, die Störung ihrer notwendigen Ganzheit durch den hereingebrochenen Zufall und die Existenz des Bösen. Die Unruhe des Prozesses, die Zufälligkeit und die Möglichkeit des Bösen sind aber schon durch den ersten innergöttlichen Urzufall, die Initiative des absoluten Willens zum Wollen, gegeben und bedürfen keines zweiten Zufalls, während die Verwischtheit der Gesetzmässigkeit nicht zuzugeben ist.

Die Förderung, die Schelling der Lehre vom Bösen gegeben hat, liegt nicht in seiner Lehre von der transcendentalen

Freiheit, nicht in der Verkehrung des richtigen Verhältnisses der Prinzipien und nicht im Sündenfall des Urmenschen, sondern in folgenden Punkten. Das Böse ist nicht Mangel oder Beraubung, sondern etwas Positives, das nicht aus dem Gegensatz zwischen einem Willen und einem Verstande, sondern nur aus dem zwischen zwei Willen, dem Eigenwillen und dem allgemeinen Willen zu erklären ist. Die Wirklichkeit des Bösen ist gegeben, wo der Eigenwille seine Sonderzwecke über die Zwecke des allgemeinen Willens stellt, der seiner Seele als sittliches Gesetz immanent ist. Die Möglichkeit des Bösen aber ruht auf der Irrationalität des Eigenwillens, die auf die Irrationalität des absoluten Willens in Gott zurückweist. Hierin liegt eine wertvolle Erneuerung der Böhmeschen Lehre vom Bösen. —

Da die verschlechterte Natur nach dem Falle des idealen Urmenschen die einzig wirkliche ist, und diese Raum und Zeit zu ihren Formen hat, so sind damit auch Raum und Zeit zu Formen des wirklichen Daseins ausser dem Begriff erklärt, die nicht mehr von einem endlichen Subjekt, sondern vom absoluten Subjekt gesetzt werden. Die sinnlichen Formen der subjektiv idealen Erscheinungswelten in menschlichen Bewusstseinen verhalten sich zu diesen Formen der realen Existenz wie Erscheinung zum Ansich, wie phänomenale zur intelligiblen Raumzeitlichkeit oder wie Nichts zur Realität. Die Zeit ist darüber hinaus noch Form des realen Geschehens im Absoluten selbst, und entsteht nach Schelling dadurch, dass die Überwindung des ersten Princips durch das zweite von Seiten des dritten retardiert wird; durch den Sündenfall dringt nun die Zeit auch in das ideale Universum oder das System der Ideen ein, das vorher in simultaner Einheit und Sichselbstgleichheit ruhte. Die erkenntnistheoretisch transcendenten, intelligiblen Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit schweben als wirkliche, begrenzte Daseinsformen in korrespondierenden Möglichkeiten. Den bloss möglichen, metaphysisch transcendenten, imaginär intelligiblen Raum nennt Schelling Himmel, die bloss mögliche Zeit Ewigkeit; beide sind, reell genommen, Nichtraum und Nichtzeit. So gelangte Schelling im Alter dazu, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seiner Jugend völlig umzustossen und das Gegenteil an ihre Stelle zu setzen. Er bestätigte damit den transcendentalen Realismus Schleiermachers, gelangte aber leider nicht mehr dazu, die er-

kenntnistheoretische Begründung des Kant-Fichteschen transcendentalen Idealismus ausführlich zu revidieren und damit seinem transcendentalen Realismus eine kritische Grundlegung zu verschaffen.*) —

Unmittelbare Anhänger Schellings in seiner zweiten Periode waren solche Naturphilosophen, die sich von den theosophischen Spekulationen der Schrift über die Freiheit angezogen fühlten, oder doch die Vereinigung des Vernunftprincips mit dem Willensprincip annahmen. Die späteren Vorlesungen Schellings hatten es schwerer, unmittelbare Anhänger zu gewinnen, weil sie erst nach seinem Tode gedruckt wurden, als der Zeitgeist eine ganz andere Richtung eingeschlagen hatte.

Troxler (1780—1866) übernimmt von J. J. Wagner die Vierteilung, hält aber die persönliche Unsterblichkeit für die wichtigste Frage und gründet die Philosophie auf Anthropologie, um aus den Gesetzen des Gemüts auf die des Alls zurückzuschliessen, die ihnen parallel laufen sollen. Auch von Berger (1772—1833) spürte diesem Parallelismus des anschauenden Geistes und des Alls nach. Steffens (1773—1845) ist nicht nur von Schelling, sondern auch von Baader, Oken, Schubert, J. J. Wagner und Schleiermacher beeinflusst; seine eigentümliche Leistung besteht darin, im Gegensatz zu der geschichtslosen Naturphilosophie Schellings und Hegels die Natur als geschichtliche Entwickelung zu begreifen, wozu er als Geologe besonders vorbereitet war. Mit Wagner und Troxler hat er die Vierteilung gemein, mit Schleiermachers früheren Schriften die starke Betonung der individuellen Eigentümlichkeit und geistigen Persönlichkeit. Während aber bei Schleiermacher dieselbe ein bloss für den Weltprozess bestimmtes und mit ihm seinen Zweck verlierendes Moment ist, erscheint sie bei Steffens als letzter bleibender Zweck der Schöpfung, unbeschadet des Zusammenschlusses aller persönlichen Geister durch die Liebe zu einer Einheit. Der Zweck der Naturgeschichte ist die Entwickelung der geistigen Persönlichkeit in der Menschheit, die die Aufgabe hat, sich mit der Natur zugleich durch Aneignung der Gnade im Glauben von der durch eine

*) Vgl. »Schellings philosophisches System«; »Ges. Stud. u. Aufsätze« D. V.: »Schellings positive Philosophie«, S. 650—720; »Über die dialektische Methode«, S. 28—34.

Katastrophe über die Natur hereingebrochenen Verfinsterung und Verderbnis zu retten. —

Ein viel klarerer Kopf als alle übrigen Schellingianer ist der Physiker Oersted (1777—1851), der als Popularphilosoph und Ästhetiker auch für die Geschichte der Philosophie in Betracht kommt. Er ist völlig frei von der naturphilosophischen Schematik und der mystischen Theosophie Schellings und seiner Schule und steht in seiner Denkweise Leibniz in mancher Hinsicht näher als Schelling. Gleichwohl hat er doch wohl von diesem sowohl den Panlogismus der ersten Periode, als auch den Panthelismus der zweiten und das Bestreben übernommen, beide Seiten in Gott, in der Natur im allgemeinen und in jedem einzelnen Individuum und Naturdinge vereinigt zu finden. Wenn Steffens aus der zweiten Schellingschen Periode die richtige Konsequenz zieht, dass die Natur geschichtlich aufgefasst werden müsse, so Oersted die, dass sie im Sinne eines realistischen Dynamismus zu verstehen sei. Alle Materie löst sich in Kräfte auf, da wir sie nur aus ihren dynamischen Wirkungen kennen; das Dasein der Natur ist ein »unaufhörliches Werk«, ein Produkt des stetigen Ineinanderwirkens und Gegeneinanderwirkens der Kräfte.

Das Wirken geschieht nach Naturgesetzen; alle Naturgesetze aber sind Vernunftgesetze, d. h. Gesetze, die aus Vernunftnotwendigkeit bestimmt sind. Dem Nachweis dieses Satzes ist der Inhalt der vier Bände »der Geist in der Natur« gewidmet. Der Vernunft gemäss ist der Aufstieg vom Niederen zum Höheren, der Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren, und ein solcher findet thatsächlich in Natur und Geschichte statt, wenn auch in oscillatorischem Rhythmus. Vor dem Lichte des Bewusstseins wird die vernünftige Gesetzmässigkeit der Veränderungen zum Denken und die mit ihr verbundene Kraft zum Willen. Die Eine, allgemeine Naturkraft oder der göttliche Wille steht hinter aller Vernunft als das unbegreifliche, aber für jedes Wirken unentbehrliche Princip der Realität da, das nicht in Gedanken aufgelöst werden kann. Begreifen und erforschen lässt sich nur das Vernünftige der gesetzmässigen Veränderungen in der Welt. Abgesehen von dem dynamisch-thelischen Realprinzip, das im Hintergrunde bleibt, ist die Vernunft das alles bestimmende Princip und Wesen der Welt. Die Vernunft in der Natur ist unbewusst und unfehlbar; unbewusst wirkt sie auch in der Phan-

tasie, dem Gefühl, Gewissen, dem geistigen Schöpfertrieb, der Wahrnehmungsweise, dem Schönheitssinn u. s. w. des Menschen. Erst mit dem freien Gebrauch ihrer selbst im bewussten Denken tritt die Möglichkeit des Irrtums zu der Vernunft hinzu. Die ewige, unendliche, unbewusste Vernunft kann nur stückweis, allmählich fortschreitend von der menschlichen bewussten Vernunft erfasst werden, ihr Rest bleibt das höchste und einzige Mysterium der Welt; alle einzelnen Mysterien, z. B. das der Schönheit, haben in diesem einen ihren Ursprung. Im Gefühl der Schönheit wird die Übereinstimmung zwischen der unbewussten Vernünftigkeit der Dinge und der unbewussten Vernünftigkeit der äusseren Sinne und der inneren Geistesorganisation als wohlthuende Harmonie empfunden.

Gott ist Einheit von Vernunft und Wille. Die ewige Sichselbstgleichheit der göttlichen Vernunft drückt sich in der Zeit als Unveränderlichkeit der Naturgesetze, der göttliche Wille im Raum als schaffende Naturkraft aus. Die Schöpferkraft und Schöpfervernunft Gottes sind nur für unser Denken zu unterscheiden. So hält Oersted einerseits den panlogistischen Pantheismus der Naturphilosophie der ersten Schellingschen Periode fest, fügt aber andererseits aus der zweiten Periode den erkenntnistheoretischen Realismus, die geschichtliche Weltanschauung und das dynamisch-thelische Realprincip hinzu und gestaltet in diesem Sinne den naturphilosophischen Dynamismus der ersten Periode zu einer der modernen Naturwissenschaft gemässen Weltanschauung um. Wenn aber die Einheit des Idealprincips und des Realprincips bei Schelling unter theosophischen Phantasmagorien erstickte, so tritt sie in Oersted wieder nur in popularphilosophischer Gestalt ohne zusammenhängende oder gar systematische Durchführung auf, und deshalb hat bisher noch keine Geschichte der Philosophie Oersteds Leistung Beachtung geschenkt.*) —

Wilhelm Rosenkrantz (1821—1874) ist von allen Schellingianern der am meisten systematische. Nicht die Naturphilosophie ist es, an die er anknüpft, sondern die Principienlehre in Schellings System des transcendentalen Idealismus, in seiner Identitätsphilosophie und in seiner positiven Philosophie. Diese

*) Vgl. »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 198—211.

drei sucht Rosenkrantz mit einander zu verschmelzen, durch eine ausführliche Kategorienlehre zu ergänzen, die bei Schelling fehlt, und die so gewonnene Metaphysik zum System auszubauen. Dabei fusst er ganz auf den Schellingschen Voraussetzungen, dass die Philosophie eine konstruktive Wissenschaft von untrüglicher Gewissheit sei, dass der vorbewusste Entstehungsprozess des Bewusstseins und seine Faktoren vom Bewusstsein selbst unmittelbar erfasst werden können, und dass die metaphysischen Principien zuletzt zu den Personen der Trinität hinführen müssen. Den Hinweis des alternden Schelling auf die Principienlehre des Aristoteles sucht Rosenkrantz weiter auszuführen, berücksichtigt vielfach die mittelalterliche Scholastik und schickt seiner Kategorienlehre eine geschichtliche Betrachtung dieses Gegenstandes von Kant bis zu Trendelenburg und Ulrici voran. Die Problemstellung der positiven Philosophie, wie vom Denken zum Sein zu gelangen sei, nimmt er auf, sucht indessen das Problem auf andere Weise als Schelling zu lösen. Er folgt Schellings zweitem System weder in seiner doppelseitigen Methodologie, noch in seiner transcendentalrealistischen Erkenntnistheorie, noch in der Verwertung des Willens als metaphysischen Realprincips. Vielmehr hält er an der einseitigen Konstruktion des Besonderen aus dem Allgemeinen und an dem transcendentalen Idealismus fest und lässt den Begriff des Willens nur als den letzten Abschluss der metaphysischen Principienlehre gelten, der zu der theologischen Personenlehre die Brücke schlägt, ohne in der Metaphysik irgend welche Dienste zu leisten.

Rosenkrantz geht aus von den Principien als Thätigkeiten, der unbestimmten aber bestimmbaren, stoffgebenden, positiven und der sie bestimmenden, formgebenden, negativen, welche in der dritten, verbindenden, synthetischen ihre Verknüpfungseinheit finden und eine ursprüngliche Einheit sich voraussetzen. Diese ursprüngliche Einheit muss der Quell sein, aus dem sie entsprungen sind und sich herausdifferenziert haben, das Vermögen unseres Geistes, das dem seienden Produkt der Thätigkeiten wie das Subjekt seinem Objekt gegenübersteht, aber den Gegensatz von Subjekt und Objekt in sich selbst noch nicht enthält. So, als Indifferenz oder ursprüngliche Identität von Subjekt und Objekt ist die ursprüngliche Einheit Princip der Identitätsphilosophie. Als Quell eines individuellen, subjektiven Denkens würde diese

ursprüngliche Einheit nicht über den Begriff hinaus zur Wirklichkeit führen; da sie aber ebensowohl Quell aller objektiven Seinselemente wie aller subjektiven Denkbestimmungen ist, so wird sie zu einem universellen, unbedingten, göttlichen Sein, und die von ihr ausgehenden Thätigkeiten zugleich zu objektiven Seinsfaktoren oder Mächten (den Schellingschen Potenzen). Man sieht leicht, dass die ursprüngliche Einheit nur hypothetisch erschlossen und als Voraussetzung der Thätigkeiten supponiert, aber niemals unmittelbar vom Bewusstsein erfasst werden kann, wie Rosenkrantz behauptet, und dass der Übergang vom individuellen Geistesvermögen oder Intelligenzgrund zum unbedingten göttlichen Sein ein Sprung ist, der aus der Verwechselung zweier Bedeutungen des Objektiven, nämlich des für mein Bewusstsein immanenten Objektiven mit dem für es Transcendenten, an sich Seienden, entsteht. Da Rosenkrantz zugiebt, dass ein bewusstes Wissen ohne den Gegensatz von Subjekt und Objekt undenkbar sei, widerspricht er sich selbst, wenn er der Indifferenz beider Bewusstsein und Selbstbewusstsein zuschreibt. Selbst da, wo es in den Prozess eingetreten ist, handelt es sich doch noch lange nicht um Subjekt und Objekt des Bewusstseins, sondern nur um Subjekt und Objekt der Thätigkeit, Produzent und Produkt.

Wenn die Thätigkeiten als Mächte und Ursachen gefasst werden, so ist die ursprüngliche Einheit weder Macht noch Ursache zu nennen, sondern nur die Substanz, welche die Mächte oder Ursachen als ihre Accidentien (besser Attribute) an sich hat und zum Wirken aus sich entlässt. Demnach nennt er das Potenzlose die potentia pura oder das rein Mächtige, und das, was nicht Ursache sein soll, die vierte Ursache wie Aristoteles. Die Wirkung oder das Produkt der Mächte, das doch offenbar durch diese bedingt und in der Summe des endlichen Seins zu suchen ist, vertauscht er dann mit dem unbedingten Sein, als welches er vorher die ursprüngliche Einheit selbst bezeichnet hatte. Die Einheit der reinen Macht und des unbedingten Seins sagt dann dasselbe wie Einheit des Subjekts und Objekts, da die Macht die subjektive, das Sein die objektive Seite am Wesen darstellt. Ursprüngliche Einheit von Macht und Sein ist aber nach Rosenkrantz zugleich Wille, also ist das Wesen Wille. Da es drei Mächte sind, in welche die ursprüngliche Einheit sich teilt, sollen es nun auch drei Willen sein, oder drei getrennt subsistierende Subjekte, deren

jedes das gleiche Objekt, das unbedingte Sein hat, d. h. drei Personen.

Die Kategorien oder objektiven reinen Verstandesbegriffe teilt Rosenkrantz zunächst in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen Kategorien scheidet er in Formen des Denkens an sich selbst und Formen des Denkens im Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente, die ersteren wieder in solche in der Gedankenwelt und in solche im Verkehr mit der Aussenwelt, d. h. in Denkformen und Anschauungsformen (Raum und Zeit). Die Denkformen sondert er in Kausalität und Substantialität, und behandelt Bedingung und Bedingtes, Materie und Form als Nebenkategorien der Kausalität, Position und Negation, Einheit und Vielheit als Nebenkategorien der Substantialität. Die Formen des Denkens in seinem Verhältnisse zu den Bewegungen der objektiven Elemente gliedert er in Kategorien des Erkennens und des Handelns, d. h. in Grund und Folge und in Mittel und Zweck. Als Nebenkategorien der Begründung behandelt er Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, als solche der Finalität: Absicht, That und Erfolg. Rosenkrantz bringt zu seiner Aufgabe viel Kenntnisse, Fleiss, Scharfsinn und Systematisierungsdrang, aber kein ausreichendes Talent mit.

---

3. Der Rückgang auf Leibniz.

Krause, Herbart und Beneke sind drei Denker, die seitab von dem gradlinigen Entwickelungsgang der neuesten Metaphysik stehen und keinen nennenswerten Einfluss auf ihn gewonnen haben. Immerhin hat der ordentliche Professor Herbart einen weiteren Anhängerkreis gefunden als der ausserordentliche Professor Beneke und der verunglückte Privatdocent Krause. Krause geht von Schellings erstem System aus, Herbart von Fichte und dem Fichteschen Jugendstandpunkt Schellings, Beneke von dem Sensualismus. Alle drei wenden sich von dem spekulativen Pantheismus zum Standpunkt der Aufklärungsphilosophie zurück, zu der Ideentrias von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und schöpfen ihre wichtigsten Anregungen aus Leibniz.

K. Ch. F. Krause (1781—1832) ist bis etwa zum Jahre 1810 vollständiger Pantheist und Schellingianer. Seine Absicht geht dahin, die Selbstbewusstseinslehre Fichtes und die Naturphilosophie Schellings synthetisch zu verschmelzen, wie dies Schelling selbst in seiner Identitätsphilosophie durch Synthese des Systems des transcendentalen Idealismus und der Naturphilosophie angestrebt hatte. Die beiden Gegensätze des Idealen und Realen, der Vernunft und Wirklichkeit, des Geistes und der Natur, die im Urwesen vereinigt sind, sucht Krause auf die Begriffe Selbheit und Ganzheit zurückzuführen, indem er als charakteristisches Merkmal des Geistigen die Selbheit des Ich oder Selbstbewusstseins und als das der Natur die stetige Ganzheit in Raum, Zeit und Kraft auffasst. Das Urwesen ist also ein Vereinwesen von Selbheit und Ganzheit, wie es bei Schelling die Identität des Idealen und Realen ist. Krause bekämpft denjenigen Pantheismus, nach welchem das Endliche oder die Welt als Gott gesetzt wird (Fetischismus und Naturalismus), ist aber selber bis 1810 Pantheist in dem Sinne, dass er das Urwesen ohne Willen, Freiheit und Bewusstsein als ein notwendig Thätiges und die Welt nicht als seine Schöpfung, sondern als ewige Entfaltung und notwendigen Ausdruck seines Wesens annimmt. Ja sogar er betrachtet das Verhältnis des Urwesens zu den endlichen Individuen als das des Ganzen zu seinen Teilen (Teilwesen), das er merkwürdiger Weise wieder mit dem des Grundes zu den Begründeten gleichsetzt. Ein Unterschied zwischen dem Wesen, das die Welt in und unter sich befasst, und dem metaphysisch transcendenten Wesen als Urwesen oder Überwesen, das über jeder Beziehung und Relation zur Welt in reiner Absolutheit für sich besteht, wird hier noch nicht gemacht.

Dieser Unterschied tritt erst in seinen späteren Schriften auf, vielleicht mit veranlasst durch die im Jahre 1811 erschienene Auseinandersetzung Schellings mit Jakobi. Zwar hält er sein lebelang daran fest, dass Gott alles »ist«, sowohl sich selbst als auch das, was er in und unter sich hat, die Teilwesen, und dass seine Weltsetzung nicht Schöpfung, sondern Entfaltung des eigenen Wesens ist. Aber seine Alleingottlehre oder sein Panentheismus, der sich vorher nur durch die Silbe en von dem Schellingschen Pantheismus unterschied, sucht nun in dem transcendenten Überwesen eine theistische Spitze zu gewinnen, also die pantheistische

Immanenzlehre mit der theistischen Gotteslehre zu vereinigen. Krause nimmt damit die Bemühungen von Leibniz, Lessing und Herder wieder auf. Er schreibt Gott im Unterschiede von seinem früheren Standpunkte jetzt Bewusstsein, Willensfreiheit und Persönlichkeit zu und stellt sich damit in die Gruppe der Theisten. Er eröffnet die Reihe der Theisten des neunzehnten Jahrhunderts, die wegen ihres Festhaltens an der pantheistischen Immanenzlehre und ihrer Gegnerschaft gegen den theistischen Schöpfungsbegriff Halbpantheisten oder Persönlichkeitspantheisten genannt werden. Von allen anderen Vertretern dieser Tendenz unterscheidet er sich dadurch, dass er gleich Spinoza und Schellings Identitätsphilosophie Geist und Natur als gleichberechtigte und nebengeordnete Seiten in Gott betrachtet, nicht gleich Fichte und Hegel die Natur als ein dem Geiste untergeordnetes und dienendes Princip auffasst. Er lehrt also einen persönlichen, aber nicht einen rein geistigen Gott. —

Der aufsteigende Lehrgang führt von der subjektiven Selbstanschauung des Ich zur Wesenschauung empor, der absteigende deduziert in objektiver Weise aus der intellektuellen Anschauung oder absoluten Idee des Wesens das ganze System der Wissenschaften. Das eigentliche System Krauses ist also deduktiv, und der aufsteigende Lehrgang verhält sich nur als Einleitung zu ihm, etwa wie bei Hegel die Phänomenologie des Geistes. In der Selbstanschauung findet der Mensch sich als eine Vereinigung von Leibwesen und Geistwesen vor und muss sich als ursprünglich einheitliches Individualwesen dieser Vereinigung voraussetzen. Zugleich findet er sich begrenzt durch andere solche individuelle Vereinwesen, seinen Leib als Teil der Natur, seinen Geist als Teil des ebenso einheitlichen Geisterreichs oder der Vernunft. Er steht also im Verhältnis des Teiles zu zwei Ganzen, d. h. im Verhältnis des Begründeten zu zwei Gründen. Diese wiederum, Natur und Vernunft, sind als durch einander begrenzte endlich und stehen in einer Wechselwirkung; sie weisen darum auf ein Urwesen zurück, dessen Teile oder Seiten sie sind, und durch Zugehörigkeit, zu welchem sie in durchgängiger Übereinstimmung oder prästabilierter Harmonie stehen.

Der Selbstanschauung des Ich kommt Gewissheit zu, und durch diese auch allem anderen Wissen. Die Wesenschauung oder intellektuelle Anschauung Gottes ist keines Beweises fähig

und bedürftig, denn sie ist die notwendige Voraussetzung, die allem erst die Wirklichkeit verbürgt, weil es ohne sie problematisch wie ein Traum bliebe. Dass das am Ich Gewisse kein Wesen, sondern blosse Erscheinung, und das hinter ihr angenommene Wesen nur Hypothese von irgendwelcher Wahrscheinlichkeit ist, kommt Krause ebensowenig in den Sinn, wie dass das universelle Urwesen eine über lauter Hypothesen errichtete Hypothese ist, aber nicht unmittelbar geschaut werden kann.

Der absteigende Lehrgang Krauses zerfällt in drei Gruppen, die inhaltlichen Teile des philosophischen Systems, die formalen Teile desselben und die Verbindung von Philosophie und Geschichte. Die erste Gruppe gliedert sich in die reine Wesenslehre oder Grundwissenschaft (Kategorienlehre und Gotteslehre), die Vernunftwissenschaft (Geistesphilosophie), die Naturwissenschaft (Naturphilosophie) und die Vereinwesenslehre (Anthropologie). Die zweite Gruppe der formalen Disziplinen umfasst Mathematik, Chronologie, Mechanik, Dynamik, Logik, Ästhetik und Ethik. Die letzte Gruppe beschränkt sich auf Philosophie der Geschichte. —

In der Kategorienlehre stellt Krause Selbheit, Ganzheit und Vereinheit (Verknüpfungseinheit, Vereinigung) als Momente der Wesenheit hin, und koordiniert mit ihnen die Momente der Satzheit (Position, Affirmation), nämlich Richtheit, Fassheit (oder Umfangheit) und Satzheitvereinheit. Die Verbindung beider giebt die Kategorien der satzigen Wesenheit oder Seinheit (Existenz), in welcher die Selbheit und Richtheit zur Verhaltseinheit die Ganzheit und Fassheit zur Gehaltseinheit oder Inhaltheit, die Wesenheiteinheit und Satzvereinheit zur Seinvereinheit verschmelzen. Zu jeder dieser Kategorien giebt es dann noch eine entgegengesetzte und eine, welche die Gegensätze verbindet, wobei sich weitere Wortungeheuer ergeben.

Die Gotteslehre Krauses stützt sich wesentlich auf die Übertragung der in der Selbstanschauung des Ich von ihm gefundenen Bestimmungen auf das Absolute, über deren Berechtigung er sich keine Skrupel macht. Er behauptet, dass aus der Vereinigung von Selbheit und Ganzheit sich das Selbstinnesein unmittelbar ergebe, dass das Selbstinnesein nach Seiten der Selbheit Selbstbewusstsein, nach Seiten der Ganzheit Selbstgefühl sei, und dass Selbstbewusstsein und Selbstgefühl nicht durcheinander verursacht, obwohl in vollwesentlicher Übereinstimmung, seien.

Alle diese auf Gott übertragenen angeblichen Selbstbeobachtungen sind psychologisch völlig unhaltbar. Da auch der Individualgeist ebensogut wie der Leib Teil eines einheitlichen Ganzen (des Geisterreichs) sein soll, und der Leib auf seine Weise ebensolche Selbständigkeit und individuelle Diskretion zeigt wie das Ich, so ist nicht einmal der Gegensatz von Selbheit und Ganzheit als haltbar oder als charakteristisch für den Gegensatz von Geist und Natur anzuerkennen.

Ausser dem Selbstbewusstsein und Selbstgefühl wird nun Gott noch Wille zugeschrieben, insofern er sich als Vermögen zur Gestaltung seines Lebens unbedingt frei bestimmt. Krause verhehlt sich nicht, dass diese Behauptung mit der anderen in Widerspruch steht, wonach die Schöpfung der Welt nur die notwendige Ausgestaltung seines Wesens ist. Er bekennt sich unfähig, diesen Widerspruch zu lösen, bleibt aber dabei, dass beides vor der Wesenschauung gewiss sei. Selbstbewusstsein, Selbstgefühl und freier Wille im Verein liefern dann die gesuchte Persönlichkeit Gottes. —

In der Naturphilosophie schliesst Krause sich ziemlich eng an Oken an. Über den Menschen lehrt er, dass die Menschheit des Weltalls eine unveränderliche Zahl umfasse, von der wir in der Erdenmenschheit nur einen Teil kennen. Die Wiederverkörperung der Individualwesen führt über die verschiedensten Himmelskörper und stellt den Ausgleich her, wenn auf einem die Zahl der Menschen zeitweilig zu- oder abnimmt. Wie Zahlenoperationen der Mathematik so drücken auch die Begriffsoperationen der Logik reale Verhältnisse aus, wie dies schon Wagner und Hegel behauptet haben. In der Geschichtsphilosophie legt er Gewicht auf die Lebensalter, die durch Keimleben und Wachstum zur Reife und von da durch das Hochalter der Reife und die Greisenhaftigkeit zum Tode führen. Diese Phasen gelten nicht bloss für die Einzelnen, sondern auch für die Völker und die Menschheit. Der Tod ist aber nur der Übergang zu neuer Geburt, deren Lebensgang sich auf höherer Stufe entfaltet. Der Menschheitsbund wird sich nicht bloss über die Erdenmenschheit erstrecken, sondern schliesslich alle Glieder der Weltmenschheit umfassen, vielleicht erst, nachdem alle zu Sonnenmenschen geworden sind. Wenn die Sonnenmenschheit ihre fünf Lebensalter durchlaufen haben wird, muss auch sie sterben, um etwa auf einem

anderen Sonnensystem wieder ein neues Keimlebensalter zu beginnen, und sofort ins Unendliche.

Krause nimmt demnach eine doppelte Entwickelung an, eine individuelle durch die Reihe der Wiederverkörperungen und eine universelle durch den Fortschritt der sozialethischen Institutionen und der Geistesbildung. Beide sollen einander unterstützen. Die Gedanken von Leibniz, Lessing und Herder sind hier mit einander verbunden. Da aber die Entwickelung ins Unendliche keine Entwickelung wäre, wenn nicht ihr Endzweck in jeder Phase in irgend welchem Masse bereits erfüllt wäre, so muss ebenso wie bei Hegel das Ziel eigentlich schon immer erreicht sein, und alles Leben selbstzwecklichen Eigenwert haben. Aber während in Hegels Panlogismus dieser Eigenwert lediglich in der Verwirklichung der Vernunft an jeder Stelle liegt, hat Krause durchaus nur einen eudämonistischen Selbstzweck im Sinne, dem auch die Sittlichkeit nur als Mittel dient. Darum muss er eudämonologischer Optimist sein; die Bedenken wegen des Übels und des Bösen wehrt er durch blosse Wiederholung der Leibnizschen Argumente ab, der blossen Negativität, der teleologischen Unentbehrlichkeit zum Kontrast und der relativen Unerheblichkeit.

Wenn das Freimaurertum den Aufklärungsrationalismus des achtzehnten Jahrhunderts zum treuesten Ausdruck bringt, so ist es nur folgerichtig, dass Krause in ihm den Gipfel der sozialethischen Institutionen und den Keim des künftigen Menschheitsbundes sieht. Die Religion wird dabei völlig ausgehöhlt und entleert, die Tiefe des Sündenbewusstseins verflacht, die Sehnsucht nach Erlösung von Übel und Schuld optimistisch verflüchtigt. Der Unitarismus der göttlichen Persönlichkeit hebt die Gottheit Christi und damit die Möglichkeit seines objektiven Erlösungswerkes auf und drückt ihn zu einem weisen Menschen herab, der von der Krauseschen Weisheit einige dunkle Vorahnungen hatte. In allen diesen Beziehungen hätte Krause mehr Erfolg bei dem Publikum des neunzehnten Jahrhunderts finden können, wenn nicht seine Sprache ihm hinderlich gewesen wäre, und wenn seinen Segeln nicht später Lotze den Wind abgefangen hätte.*) —

Herbart (1776—1841) verbindet den eleatischen Begriff des

*) Vgl. Ges. Studien und Aufsätze, S. 565—567; Die Deutsche Ästhetik seit Kant, S. 72—85 und die im Namenregister angegebenen Stellen.

starren unveränderlichen Seins nicht wie die Pantheisten mit dem Heraklitischen des Werdens oder der Veränderung oder Bewegung, sondern mit dem vielheitlichen Sein der Demokritischen Atomenlehre, das er im Sinne der Leibnizischen Monadenlehre auffasst. Während aber Krause die Leibnizische Lehre im Sinne von Lessing und Herder deutet, also auch ihre Verwandtschaft mit Spinoza verwertet, stellt Herbart sie in schroffen Gegensatz zu allem Monismus und schliesst sich in seiner Auslegung an Wolff an. Seinen Ausgangspunkt bildet Fichte und die Schellingsche Jugendschrift vom Ich. Während aber hier vom empirischen Ich zum absoluten fortgegangen wird, das Schelling später zu Spinozas Substanz zurückführte, verwirft Herbart das absolute Ich gänzlich, deutet das empirische Ich als phänomenales Produkt des Vorstellungsprozesses und geht von ihm auf die Monade zurück auf die Individualseele als metaphysischen Punkt oder einfaches reales Wesen. Mit Leibniz und Fichte nimmt er gegen Kant an, dass die Seele alles, nicht nur die Form, sondern auch den Stoff ihrer subjektiv idealen Erscheinungswelt aus sich hervorbringt, mit Wolff und Kant gegen Fichte, dass sie zu diesem Hervorbringen durch den Einfluss anderer Monaden in bestimmter Weise veranlasst wird, gegen Kant, dass nicht nur der von der Seele produzierte Stoff der Empfindung, sondern auch die von der Seele produzierten Formen der Anschauung und Vorstellung in jedem Falle in der Art und Weise ihrer Reaktion durch die Art der Störung von aussen bestimmt sind. —

Herbart ist, wie Kant, Fichte und Schelling in seiner ersten Periode, transcendentaler Idealist in Bezug auf Zeit, Raum und Bewegung, wie sie uns als Anschauungsformen unmittelbar bekannt sind; aber er ist wie Kant transcendentaler Realist in Bezug auf die Dinge an sich, welche durch ihre Störungen die Seele zur produktiven Reaktion nötigen. Er geht sogar darin über Kant hinaus, dass er einen intelligiblen Raum als die Form des Zusammenseins der Monaden annimmt, welcher eine Veränderung der realen Beziehungen der Monaden zu einander, eine Annäherung, Entfernung, Durchdringung, Zwischenlagerung u. s. w., kurz ein intelligibles Analogon der Bewegung zulässt. Nur die Kontinuität oder Stetigkeit spricht er diesem Raum ab und denkt ihn ebenso wie die Zeit als ein starres Nebeneinander diskreter Punkte, wobei dann freilich die Stetigkeit der Bewegung und

Veränderung unbegreiflich wird. Die gegenseitigen Störungen der Monaden, die nicht nur den stets wiederholten Anstoss zur Vorstellungsproduktion überhaupt geben, sondern zur Produktion ganz bestimmter Vorstellungen nötigen, sind offenbar eine reale Kausalität von einem realen Wesen auf das andere, d. h. eine interindividuelle, transeunte Kausalität, die für das Bewusstsein jeder einzelnen Monade sich als erkenntnistheoretisch transcendente Kausalität geltend machen muss. Auch die Zweckmässigkeit in der Einrichtung des Systems der realen Beziehungen unter den Monaden erkennt Herbart als eine wirklich existierende Organisation an, verwirft die blosse Subjektivität der Finalität, und schliesst aus ihrer objektiven Realität auf eine göttliche Intelligenz als ihren Urheber.

Herbart ist also mit dem transcendentalen Idealismus darin einverstanden, dass unsere sinnliche Wahrnehmungswelt ein von der Seele selbst produzierter Schein ist; aber er ist nicht mit ihm darin einverstanden, dass das etwa hinter diesem Schein belegene Sein oder Wesen unerkennbar sei. Er giebt nur zu, dass es unmittelbar unerkennbar sei, behauptet aber seine mittelbare Erkennbarkeit. Indem das Sein notwendig dem Schein vorausgesetzt und eine mittelbare Abhängigkeit des Scheines vom Sein angenommen werden muss, nötigt auch die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des Scheins dazu, auf ein verschiedenes und mannigfaltiges Sein zu schliessen. Hiermit hat Herbart dem transcendentalen Realismus principiell die Bahn eröffnet. Sein Irrtum war nur, dass er die mittelbar erschlossene Kenntnis vom Sein für ein apodiktisch notwendiges und gewisses Wissen im Sinne der älteren Metaphysik hielt, und dass er die Kantsche Verwechselung von metaphysischem Wesen und erkenntnistheoretischem Ding an sich festhielt. Wenn Kant durch diese Verwechselung dazu gelangt war, wegen der Einheit des Wesens die Vielheit der Dinge an sich in Frage zu stellen, so wurde nun Herbart durch sie dazu getrieben, wegen der Vielheit der Dinge an sich die Einheit des Wesens zu bekämpfen.

Herbart hält an dem logischen Denkgesetz der Identität oder des Widerspruchs streng fest, so streng, dass er nicht nur im Inhalt des Seienden, sondern auch in seiner Form jeden unlogischen Bestandteil für unmöglich erklärt. Für in sich widerspruchsvoll und darum unlogisch erklärt er aber einerseits den Übergang

vom einen zum andern oder die Veränderung, andererseits das Zusammensein von Einheit und Vielheit in demselben einheitlichen Wesen, die Inhärenz vieler Attribute an einer Substanz oder vieler Eigenschaften an einem Dinge. Die Unmöglichkeit der Veränderung im Sein verurteilt das Sein zu völliger Erstarrung und lässt allen Veränderungsschein in die subjektive Auffassung fallen, wo das Vorhandensein des Widerspruchs nicht minder anstössig und unerklärlich bleibt als im Sein. Die Unmöglichkeit der Vieleinigkeit eines Wesens schliesst den Monismus aus, da aus einem abstrakt Einen ohne innere Mannigfaltigkeit niemals eine reale Vielheit entspringen kann, und zwingt dazu, die vielen realen Wesen oder Monaden als schlechthin einfach zu setzen.

Dass die Inhärenz des Vielen am Einen einen Widerspruch einschliesse, ist falsch, da Einheit und Vielheit nur in verschiedenen Beziehungen behauptet wird. Dass Veränderung in der Zeit einen Widerspruch einschliesse, ist ebenso falsch, weil das Identitätsgesetz nur für zeitlose Verhältnisse oder für ein Subjekt in einem und demselben Zeitpunkt gilt. Richtig ist nur, dass das Zusammensein mehrerer Attribute in einer Substanz metalogisch, d. h. von der Logik nicht a priori gefordert ist, und dass der Übergang eines zeitlos ewigen in einen zeitlichen Zustand (aus Ruhe in Prozess) antilogisch ist. Aber das Metalogische und Antilogische darf vom Sein nicht a priori aus logischen Gesichtspunkten ausgeschlossen werden, da ja das Logische vielleicht nur eine Seite des Seins sein könnte. Es darf um so weniger vom Sein ausgeschlossen werden, wenn es im Schein vorhanden ist und in diesem ohne seine Annahme im Sein unerklärlich bleibt. —

Die Kategorien sind nach Herbart nur Formen der gemeinen Erfahrung, Produkte des Vorstellungsmechanismus, die durch wiederholtes Zusammentreffen verwandter aber ungleicher Vorstellungen und durch gegenseitige Auslöschung des Ungleichen und Übrigbleiben des Gleichen ins Bewusstsein erhoben werden. Sie geben keine metaphysische Erkenntnis, weil sie noch mit allen Widersprüchen der Erfahrung behaftet sind, und die Metaphysik richtet deshalb strenge über sie. Sie zerfallen in Kategorien des inneren Geschehens oder der inneren Apperzeption und in dingliche Kategorien der äusseren Erfahrung. Die Kategorien des inneren Geschehens sind folgende:

Empfinden
Sehen
Hören
Fühlen
Schmecken
Riechen

Wissen	Wollen
Erfahren	Begehren
Verstehen	Verabscheuen
Denken	Hoffen
Glauben	Fürchten

Handeln
Sich bewegen
Etwas machen
Nehmen u. geben
Suchen u. finden.

Die dinglichen Kategorien dagegen entfalten sich nach den vier Hauptrubriken: Ding, Eigenschaft, Verhältnis und Verneintes folgendermassen:

Ding
Gegebenes
Gedachtes

Eigenschaft	**Verhältnis**
Qualität	Ort und Lage
Quantität	Bild und dessen Gegenstand
Bestimmte Quantität	Ähnlichkeit (bei gegenseitigem Abbilden)
Einheit	Gleichheit
Allheit	Besitz u. dessen Gegenstand
Das Ganze u. die Teile	Wirken und Leiden
Unbestimmte Quantität	Reizbarkeit
Vielheit im Ganzen	Selbstbestimmung
Vielheit ausser dem Ganzen	

Verneintes
Gegensatz
Veränderung
Unmöglichkeit (nebst ihren Gegenteilen).

Einen Fortschritt der Kategorienlehre wird man in diesen Tafeln, die das Verschiedenartigste willkürlich durcheinandermengen,

schwerlich finden können. Herbart behandelt sie auch gar nicht in der Metaphysik, sondern in der Psychologie. Zur Metaphysik gelangt man erst durch eine Bearbeitung dieser Begriffe nach der Methode der Beziehungen, wonach nichts weiter bestehen bleibt als einerseits die Vielheit einfacher seiender Wesen, andererseits die Beziehungen oder Verhältnisse derselben untereinander. —

Herbart rühmt Kant, weil er gezeigt habe, dass der Begriff des Seins gar kein Was enthalte, blosse Position sei, und versteht demgemäss unter Sein absolute Position unter Ausschluss aller Negation und Relation. Absolute Position bedeutet hier ebensowenig Setzung durch ein absolutes, wie Setzung durch ein philosophierendes Denken, sondern Selbstsetzung oder Aseïtät; damit ist aber der Begriff der Position wieder aufgehoben, weil das noch nicht Seiende sich nicht setzen kann, und das schon Seiende sich nicht mehr zu setzen braucht, und das Sein bleibt als undefinierbarer Begriff stehen. Wenn der Begriff des Seins gar kein Was enthält, sondern nur ein Dass, so ist nicht ersichtlich, woher den einfachen Seienden eine Qualität kommt, die doch ein Was wäre. Die Qualität oder das Was wäre ja sofort ein Zweites neben der Position oder dem waslosen Dass, also das Reale wieder nichts Einfaches mehr. Es ist ebensowenig verständlich, woher die Verschiedenheit der Qualität in den verschiedenen Monaden stammt, und wodurch ihre Zahl, die nicht unendlich sein soll, bestimmt ist. Es ist ferner nicht klar, was unter einer einfachen Qualität zu denken sei, da wir nur Qualitäten kennen, die auf vorbewussten oder bewussten Synthesen einer Mannigfaltigkeit beruhen. Es ist überhaupt unbegreiflich, was im Gebiete des metaphysischen Seins die Kategorie der Qualität für einen Sinn haben soll, da wir nur sinnliche Empfindungs-Qualitäten oder Zusammensetzungen aus solchen und verwickelte geistige Qualitäten kennen, die letzten Endes auf sinnlichen fussen. Der philosophische und naturwissenschaftliche Atomismus ist darum mit Recht von jeher bestrebt gewesen, die Qualität aus seinen einfachen Realen auszuschliessen und nur Unterschiede der Grösse und Gestalt, oder der Kraftintensität und des Wirkungsgesetzes übrig zu lassen.

Die Beziehungen der Monaden untereinander erläutert Herbart durch das Bild elastischer Kugeln, deren jede beim Zusammentreffen teilweise in den Raum der andern eindringt und

dadurch die elastische Reaktion derselben hervorruft. Mit diesem Bilde ist die Teilbarkeit der metaphysischen Punkte angenommen; da diese aber undenkbar ist, so hat auch das aus dem Bilde Abgeleitete keine Beweiskraft, wie Herbart sie ihm zuschreibt, und die Konstruktion der Anziehungs- und Abstossungskraft aus den Störungen und Selbsterhaltungen der Realen muss als missglückt gelten.

Auch die Statik und Mechanik der Vorstellungen innerhalb derselben Monade, die Herbart mathematisch entwickelt, ist wertlos, weil sie auf der willkürlichen Voraussetzung beruht, dass die Summe der gegenseitigen Hemmung bei zwei Vorstellungen gleich der Intensität der schwächeren, bei mehreren gleich der Summe der schwächeren Vorstellungen sei. Auch die von dem Herbartianer Steinthal an Stelle der Herbartschen gesetzten Formeln verdienen nicht mehr Glauben. In der Bekämpfung der vielen Seelenvermögen, wie sie bis zu Kant angenommen wurden, stimmt Herbart mit den Pantheisten überein, in seinem Intellektualismus mit Hegel. Wie Hegel das Streben, die Begierde, den Willen aus der Dialektik des Begriffs ableiten will, so Herbart aus der Mechanik der Vorstellungen. Er legt zu dem Zweck in die Vorstellung das Streben oder die Intensität hinein, das ihr als reiner Vorstellung gar nicht zukommt, und hat es dann freilich nicht schwer, dieses vorher hineingelegte Streben oder die Intensität nachträglich aus dem Spiel der Vorstellungen wieder herauszuholen. Zu den Ungeheuerlichkeiten der Herbartschen Psychologie gehört, dass er die Seele nicht nur als metaphysischen Punkt im intelligiblen Raume denkt, sondern ihr auch einen mathematischen Punkt im phänomenalen Raume als Sitz anweist. Dass dieser Punkt von ihm an irgend einer Stelle des Gehirns gesucht wurde, ist dann nicht weiter verwunderlich, desto mehr aber, dass noch Lotze sich mit der umständlichen Erörterung einer solchen Verirrung aufhalten konnte.

Betrachtet man den Herbartschen Pluralismus von der einen Seite, nämlich unter dem Gesichtspunkte, dass alle Veränderung blosser Schein, zufällige Ansicht, und das Sein wandellos ist, so erscheint er als ein Illusionismus, der vor demjenigen des abstrakten Monismus nichts voraus hat. Denn wenn doch alles Geschehen und der ganze Weltprozess bloss ein subjektiver Schein ist, in welchen das Sein nicht eingeht, so ist es auch gleichgültig,

ob das hinter ihm stehende tote und starre Sein eines oder vieles ist. Betrachtet man ihn dagegen von der anderen Seite, nämlich unter dem Gesichtspunkte, dass der Weltprozess ein beständig wechselndes System teleologisch bestimmter realer Beziehungen zwischen den Monaden, intelligible Bewegung im intelligiblen Raume ist, dann stellt er sich als transcendentaler Realismus dar. Thatsächlich hat Herbart den Übergang vom transcendentalen Idealismus zum transcendentalen Realismus versucht, ist aber auf allen Punkten auf halbem Wege stehen geblieben, und hat sich zwischen zwei Stühle gesetzt.

Wenn das Sein der Monade unwandelbar ist, so kann es gar nicht gestört werden, und hat nicht nötig, sich selbst zu erhalten oder gar reaktive Anstrengungen zu seiner Selbsterhaltung zu machen. Wenn transeunte Kausalität durch den ihr anhaftenden Widerspruch der Veränderung vom Sein ausgeschlossen ist, dann ist keine Monade, ja nicht einmal die Summe aller imstande, eine einzelne Monade zu stören oder irgend sonst wie zu beeinflussen und sie dadurch zu Reaktionen zu veranlassen. Wenn die Monade schlechthin einfach ist, so kann sie sich weder selber in die Zweiheit eines beharrenden Seins und einer veränderlichen Thätigkeit spalten, noch von anderen in eine solche Zweiheit gespalten werden. Nur wenn die Monade von vornherein nicht einfach ist, sondern mit einem einfachen konstanten Seinskern eine Schale mannigfaltiger und wechselnder Thätigkeit verbindet, bleibt die Möglichkeit offen, dass verschiedene Monaden mit ihren Thätigkeiten kollidieren und einander beeinflussen. Dann muss aber in jede Monade von vornherein die Inhärenz des Vielen im Einen und die Veränderlichkeit der Accidentien verlegt werden, zu deren Ausschluss gerade die Herbartsche Metaphysik erdacht ist. —

Fasst man Herbarts System als einen Pluralismus des starren Seins mit bloss subjektivem Schein von Veränderung und Wechselbeziehung auf, dann ist auch der Pluralismus sein letztes Wort, d. h. dann muss ein Gott schlechthin geleugnet werden, da für einen solchen gar nichts zu thun übrig bleibt, und jeder Versuch, ihm eine Leistung zuzuschreiben, den Begriff des Seins in den Widerspruch der Veränderung und des vieleinigen Wesens zurückwürfe. Fasst man es dagegen im Sinne des transcendentalen Realismus als reales Beziehungssystem der Monaden auf, dann

bleibt allerdings ein gewisser Platz für eine Gottheit übrig, nämlich die Stelle des weisen Weltbaumeisters, der die teleologische Einrichtung dieses realen Beziehungssystems angeordnet hat. Ist erst einmal das Dasein eines Gottes durch den teleologischen Beweis wahrscheinlich gemacht, dann hat der moralisch-praktische Beweis freien Spielraum zur Entfaltung, um diesen Gott mit allen den weiteren Eigenschaften auszustatten, die das sittliche und religiöse Bewusstsein verlangt.

Allerdings hat Herbart die Religionsphilosophie nicht selbst bearbeitet, weil sie nur eine wahrscheinliche Erkenntnis zulässt, und er für die wissenschaftliche Philosophie noch eine völlig gewisse Erkenntnis forderte. Wenn er sich aber klar gemacht hätte, dass sein Rückschluss vom Schein auf das Sein und seine nähere Bestimmung des so erschlossenen Seins durch rein logische Reflexionen doch auch nur eine mittelbare Erkenntnis von blosser Wahrscheinlichkeit liefern konnte, dann wäre diese Unterscheidung für ihn hinfällig geworden. Die Rückschlüsse, die auf Gott führen, sind nur noch um eine Stufe mittelbarer, als die zu den vielen Dingen an sich führen. Jedenfalls konnte aber Herbart seinem Gott keine Absolutheit zuschreiben, da derselbe die Monaden nicht schafft, oder setzt, sondern vorfindet, und selbst nur Eine Monade neben und über den anderen ist, also durch sie begrenzt ist. Um so wichtiger war es für ihn, die Selbstbewusstheit und Persönlichkeit Gottes zu behaupten, um dem sittlichen und religiösen Bewusstsein einen Ersatz für die mangelnde Absolutheit und Immanenz zu bieten. Das Selbstbewusstsein durfte auch schon darum Gott nicht fehlen, damit der Weltprozess sich als »zufällige Ansicht« oder subjektiver Schein in seinem Bewusstsein darstellen konnte, ebenso wie in den anderen Monaden. Wenn dann angenommen wird, dass erst durch die göttliche Einrichtung des kosmischen Beziehungssystems die Beziehungen zwischen den Monaden und damit der Schein in den Monaden beginnt, so hebt Gott durch diese That allerdings die Monaden aus einem bewusstlosen, veränderungslosen Zustande in einen bewussten, lebendigen empor, oder da das Sein im ersteren gleich Nichts ist, so rückt damit die Leistung Gottes dem theistischen Schöpfungsbegriff nahe, wenn auch die Absolutheit Gottes für immer abgelehnt werden muss.

Wie Michelet die Konsequenzen der Hegelschen Religions-

philosophie gezogen und im Zusammenhange offen dargelegt hat, so Drobisch (geb. 1802) die der Herbartschen. Alle Herbartianer sind ebenso wie ihre Meister gläubige Theisten, und es sind alle Schattierungen vom Liberalismus bis zur Orthodoxie unter ihnen vertreten. Daraus lässt sich schon entnehmen, dass es ihnen mit den vorangestellten Grundsätzen der Herbartschen Metaphysik, dem Ausschluss der Vieleinigkeit und Umänderung vom Sein, nicht ernst ist. Aus der konsequenten Durchführung der von Herbart vorangestellten Grundgedanken hätte eigentlich nur ein schlechthin atheistischer Pluralismus entwickelt werden können. Es ist charakteristisch, dass Herbart, weil er sich im Widerspruch mit seinen Principien zum Theismus bekannte, ausschliesslich theistische Jünger, Schopenhauer aber, der sich im Widerspruch mit seinen Principien zum Atheismus bekannte, lauter atheistische Jünger gehabt hat. Man sieht daraus, wie leicht das persönliche Bekenntnis in der Meinung der Anhänger das Übergewicht über die eigentlichen Konsequenzen der für gewiss ausgegebenen philosophischen Principien gewinnt. —

Dass die Herbartsche Philosophie noch immer Anhänger zählt, verdankt sie wesentlich dem Umstande, dass Herbart einer der wenigen namhaften Philosophen gewesen ist, die sich mit Vorliebe mit Pädagogik beschäftigt haben, und dass die Lehrerkreise, die in Herbart den Pädagogen verehren, ebenso geneigt sind, ihn als Philosophen zu feiern, wie sie meist ausser stande sind, seine Philosophie zu beurteilen. Mit seiner Pädagogik haben wir es hier ebensowenig zu thun, wie mit seiner Ethik und Ästhetik. Seine Metaphysik aber ist durch Trendelenburg und Lotze genügend widerlegt und bietet nichts Haltbares, was nicht ebensogut und besser aus Leibniz und den Leibnizianern zu entnehmen wäre. In der Erkenntnistheorie hat Herbart einen nicht zu unterschätzenden Anstoss zur Überwindung des transcendentalen Idealismus gegeben, in der Methodologie zur Überwindung des apriorischen Konstruierens, in der Psychologie zur Überwindung der Lehre von den vielen Seelenvermögen. Aber was er selbst in diesen Zweigen dargeboten hat, erscheint teils als unzulänglich, teils als verfehlt und unhaltbar.*) —

*) Vgl. »Ges. Studien und Aufsätze«, S. 562—565; »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl., S. 100—108, 121—122, 140—141, 429, 617; »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 267—269, 548—549.

Beneke (1798—1854) verbindet einen spiritualistischen Sensualismus mit der Leibnizschen Monadenlehre und mit einem »kritischen Theismus«, der wesentlich durch Jacobi beeinflusst ist. Er bekennt sich zu einem entschiedenen Empirismus und zu einer induktiven Methode, indem er den mathematischen und logischen Deduktionen nur eine abstrakte formale Geltung zuerkennt und für jede Behauptung einer Existenz die Anknüpfung an etwas in der Erfahrung Gegebenes verlangt. (System der Metaphysik und Religionsphilosophie, 1840, S. 134—136.) Sonderbarerweise hält er aber dabei an dem dogmatischen Vorurteil der Metaphysiker fest, dass auf diesem empiristisch induktiven Wege strenge Erkenntnis von allgemein geltender und bleibender Ausbildung und keine blosse Wahrscheinlichkeit zu erreichen sei, dass dagegen in Betreff des Übersinnlichen keine strenge Erkenntnis, sondern ein blosser Glaube, d. h. Wahrscheinlichkeit von verschiedenem Grade zu erlangen sei (ebd. S. 22, 362, 378, 381). Als Grund giebt er den Übergang vom Endlichen und Beschränkten zu einem wahrhaft vollendeten Unendlichen an (373), ohne zu bemerken, dass dieser Übergang zu etwas in sich Widerspruchsvollem bereits eine unsinnig gestellte Aufgabe ist, die dadurch noch unmöglicher wird, dass er das Übersinnliche zugleich als Übergeistiges bestimmt (361). So scheiden sich ihm zwei Gebiete des Erkennens von einander ab, weil er verkennt, dass alle empiristische und induktive Erkenntnis nicht mehr als Wahrscheinlichkeit verschiedenen Grades zu bieten vermag, dass aber eben dieser Induktion auch alle Sphären des Seins und Wesens in gleicher Weise erreichbar sind bis auf die in sich widerspruchsvollen Fiktionen eines vollendet-Unendlichen und Übergeistigen. —

Der Ausgangspunkt des ganzen Benekeschen Philosophierens ist das Cartesianische Cogito ergo sum, welches er für die regelnde Grundidee der neueren Philosophie hält, die im Laufe der Zeit immer bestimmter durchgebildet worden ist (122 Anm.). Wir stellen uns vor, wie wir an uns selber sind, nicht bloss wie wir uns erscheinen; das ist Benekes unerschütterliches Dogma (S. X, 75, 122). In uns haben wir Sein und Vorstellen zugleich; im Selbstbewusstsein fallen beide in einem Akte zusammen (69, 73). Ohne ein irgendwo gegebenes Sein würden wir aus unseren Vorstellungen gar nicht herauskommen, ja sogar nicht einmal von solchen reden können, da sie nur im Gegensatz zu einem Sein

Vorstellungen heissen können; wir würden ganz in subjektiven Zuständen und Modifikationen stecken bleiben (14, 65). Kants Nachweis für die Behauptung, dass wir uns nur als Erscheinung kennen, findet er irrtümlicherweise lediglich darin, dass der »innere Sinn« dem Ich an sich die apriorische Zeitform und der Verstand die apriorischen Denkformen der Einheit und Substantialität überstülpe und es dadurch in eine Erscheinung verwandle. In dieser Fassung wird die Argumentation allerdings hinfällig, wenn Kants »innerer Sinn« eine blosse Einbildung ist und die Formen der Zeitlichkeit, Einheit und Substantialität nicht a priori aus dem Vorstellenden, sondern a posteriori aus dem Vorgestellten entspringen, wie Beneke annimmt (71—73, 411).

Diese Selbstwahrnehmung des Ich erhält nun sogleich eine Anwendung im Sinne der Leibnizschen Monadenlehre. Wir verstehen von allem, was ausser uns selber ist, nichts, als was wir durch Analogie mit uns selbst erschliessen, wohinein wir uns innerlich versetzen können, wozu wir selber (in der Phantasie) werden können, so dass wir wissen, wie ihm zu Mute ist (101—102, 123—125). Wir steigen von unseres Gleichen einerseits zu den höheren und niederen Tieren, zu den Pflanzen und unorganischen Dingen hinab, andererseits zu den geglaubten höheren Geistern empor (102—105), indem wir die von Kind auf gewöhnte Association der äusseren Wahrnehmung des eigenen Leibes mit der inneren Selbstwahrnehmung auch auf die äusseren Wahrnehmungen anderer Leiber übertragen und ihnen nach Analogie ein seelisches Innere beilegen (79—85). Nur das Seelensein ist substantielles Sein oder wahres Ansichsein (205); die äusseren materiellen Wahrnehmungen sind nur Erscheinungen oder Reflexe im Subjekt, und was ihnen als wahres Ansichsein entspricht, ist nur das innere Seelensein derselben (120, 146). So ist auch der eigene Leib in seinem Ansichsein ein unbekanntes X, eine Seele niederer Art (194—196); die phänomenale äussere Stofflichkeit und das innere ansichliche Seelensein sind nur zwei verschiedene Auffassungen eines und desselben (199). Die Naturwissenschaften, die bei der ersteren Auffassung stehen bleiben, bringen es darum zu keinem rechten Begreifen und Verstehen (177); denn sie kennen gar nicht die wahren, wirklichen, ansichseienden Eigenschaften der Dinge, und darum auch nicht ihre Gesamtheit, ihre Substanz, sondern bloss ihren Reflex für das subjektive Vorstellen (174). Nur die Psy-

chologie giebt wahre, ansichliche Erkenntnis, und ihr allein muss deshalb auch die Metaphysik untergeordnet werden (23). Beneke ist also reiner Spiritualist und steht dem Materialismus so fern wie möglich.

Während somit Beneke in Bezug auf die scheinbar stofflichen Wahrnehmungen ebenso wie in Bezug auf das übersinnliche Absolute mit dem naiven Realismus gebrochen und eine bloss mittelbare, erschlossene, unvollkommene Erkenntnis eingeräumt hat, ist er in Bezug auf die eigne Seele im naiven Realismus, d. h. im Glauben an eine unmittelbare Erkenntnis des hier mit dem Subjekt zusammenfallenden Objektes stecken geblieben. Während die nächste Aufgabe der neueren Philosophie darin bestand, den naiven Realismus auf allen diesen drei Gebieten gleichmässig zu überwinden, insbesondere aber ihn aus seiner letzten, am schwersten einnehmbaren Stellung, dem Glauben an die unmittelbare Selbsterfassung der Seele zu vertreiben, hält Beneke grade die Versteifung auf den naiven Realismus in diesem einen Punkte für die Hauptleistung der neueren Philosophie. Auf die Irrtümlichkeit dieser Ansicht im allgemeinen kann hier nicht näher eingegangen werden,*) sondern nur gezeigt werden, wie wenig Beneke selbst imstande ist, diese Behauptung aufrecht zu erhalten und wie sie ihm unter den Fingern zerrinnt. —

Was ist jenes »Ich«, das uns vollkommener bekannt sein soll, als irgend ein anderes Sein? (189). Die Vorstellung des Ich ist nicht ursprünglich gegeben oder angeboren, sondern muss erst gebildet werden durch eine lange Reihe von Entwickelungen und die von diesen zurückbleibenden Spuren (420). Das Ich deckt sich nicht mit unserm individuellen Sein, sondern wird begründet durch eine bestimmte Form und Verbindung an diesem Sein, ohne deren Erhaltung selbst die individuelle Fortdauer dieses Seins für uns kein Interesse hätte (397). Schon bei der Rückgängigmachung der Entwickelung, aus der es hervorgegangen ist, ginge das Ich verloren, auch wenn die Individualität dabei bestehen bliebe. Das Ich ist aus Spuren zusammengewachsen (189, 210), in jedem Augenblick verändert (190), konstant nur als

*) In erschöpfender Weise ist diese Frage behandelt worden von A. Drews in seinem Werke: »Das Ich als Grundproblem der Metaphysik« (Freiburg i. Br., Mohr, 1897).

Beziehung der einheitlichen Zusammengehörigkeit aller es zusammensetzenden Bestandteile (191). Das Ich soll doch das unmittelbar Wahrnehmbare des inneren Seelenseins sein; wahrnehmbar ist aber vom Psychischen nur das Bewusste, die Entwickelung der bewussten seelischen Akte (203), nicht das unbewusste innere Seelensein selbst, welches allein Substanz genannt werden kann, und welchem die bewussten Akte nur als Accidentien angehören (206). Die bewusste Entwickelung des Seelenlebens und mit ihr das Ich kann in Verfall übergehen, ohne dass die unbewussten seelischen Spuren und Anlagen darunter zu leiden brauchen (447—448). Aus alledem sollte man doch schliessen, dass das Ich nur eine Erscheinung des unbewussten Seelenseins sei. Da wir nun bloss die Summe der bewussten Seelenthätigkeiten unmittelbar wahrnehmen können, das innere Seelensein aber nur mittelbar, durch Schlüsse oder Konstruktionen, in den Bereich unserer Erkenntnis ziehen können (173), so sollte man meinen, dass damit die unmittelbare Wahrnehmbarkeit des inneren Seelenseins bereits durch Beneke selbst widerlegt sei.

Beneke erkennt wohl die Schwierigkeit, glaubt ihr aber entgehen zu können. Zunächst behauptet er, dass die unmittelbare Erkenntnis der Accidentien zwar keine unmittelbare Erkenntnis der ganzen Seelensubstanz, aber doch eines Teiles derselben einschliesse, so dass nur die Vervollständigung der Erkenntnis durch mittelbare Schlüsse zu bewirken sei. Nach seinem Substanzbegriff sind nämlich auch die seelischen Accidentien Teile des Seelendinges und in ihrer Gesamtheit dieses Ding selbst, oder beide decken einander (171); die bewussten Accidentien sind also die bewussten Teile der Seelensubstanz (173). Alsdann glaubt er den Übergang von den unmittelbar wahrgenommenen bewussten Akten zu den unbewussten Accidentien in dreifacher Weise machen zu können. Erstens sind die bewussten Akte aus unbewussten inneren Anlagen entsprungen, so dass diese in sie eingehen, sich in ihnen erhalten, und mit ihnen zugleich als in sie eingehüllte wahrgenommen werden (412). Zweitens erhalten wir die unbewussten Accidentien rein als solche, wenn wir die steigenden Elemente abziehen, welche sie zu bewussten erhoben haben, d. h. wenn wir in Gedanken in Abzug bringen, was der Ausbildung zum Bewusstsein angehört (412—413, 181). Drittens können wir dasjenige von den bewussten Akten abziehen, was

von ihnen entschwindet, wenn sie aus bewussten Akten zu unbewussten Spuren werden (182).

Die Substanz aus der Summe der Accidentien zusammensetzen und jedes zu dieser hinzukommende synthetische Band leugnen, heisst den Substanzbegriff selbst leugnen und ihn in Eigenschaften und Thätigkeiten auflösen. Die unbewusste Seelenthätigkeit erkennen wollen, indem man das Merkmal der Bewusstheit von den wahrgenommenen bewussten Akten abzieht, heisst, den so allerdings zu gewinnenden Begriff der unbewussten Seelenthätigkeit mit dieser unbewussten Thätigkeit selbst verwechseln. Was hiernach noch übrig bleibt, sind hypothetische Schlüsse von bekannten Wirkungen (bewussten Akten) auf die unbekannten Ursachen (unbewusste Anlagen), oder von bekannten Ursachen (bewussten Akten) auf ihre unbekannten Wirkungen (hinterlassene Gedächtnisspuren). In allen Fällen handelt es sich nicht mehr um unmittelbare Wahrnehmungserkenntnis, sondern um mittelbar erschlossene Erkenntnis; d. h. das innere Seelensein ist bei Beneke thatsächlich ebensosehr ein bloss mittelbar erschlossenes, wie das Ansich der stofflichen Erscheinungen oder das Absolute. Er widerlegt damit thatsächlich sein naiv realistisches Dogma von der unmittelbaren Selbsterfassung der Seele in ihrem Ansichsein. »Wir können die« (unbewussten) »Accidentien des inneren Seelenseins ebenso wenig unmittelbar auffassen, wie das innere Seelensein selbst« (173). Wenn wir Vorstellen, Fühlen und Streben wohl als Hauptfunktionen in der ausgebildeten Seele, aber auch sie nicht einmal als ursprüngliche, angeborene Elementarfunktionen betrachten dürfen, sondern sie auf tiefer liegende, mehr elementarische und ursprünglichere Grundfunktionen zurückführen müssen (356), so rückt die Erkenntnis des wahren Ansich der Seele der unmittelbaren Selbsterfassung immer ferner. Dieses unbewusste innere Seelensein ist ferner nach Beneke etwas ganz anderes, als man sich gewöhnlich darunter vorstellt, was auch gegen die unmittelbare Selbstwahrnehmung spricht. Denn es könnte doch über etwas unmittelbar Wahrnehmbares nicht so verschiedene Ansichten und so viel Streit geben.

Nur das Seelensein soll Substanz sein, dieses soll aber auch durch seine Substantialität sich von dem bloss phänomenalen stofflichen Sein unterscheiden. Gleichwohl ist nichts in der Seele,

was mit voller Gewissheit als absolut beharrend zu behaupten wäre. Denn die Seele ist zwar immateriell und einheitlich (414); aber sie ist nicht einfach, sondern aus Hunderttausenden von Spuren oder Anlagen oder Urvermögen zusammengesetzt (415 bis 416). Sie ist also ein geistig zusammengesetztes Wesen (441), das als geworden auch nicht schlechthin unteilbar ist (419). Sie wird immer stärker, je zahlreicher die Spuren sich ansammeln (453). Ihre Wiederauflösung nach dem Tode kann unterbleiben, kann aber auch eintreten (441), obschon sie aus moralischen Gründen im höchsten Grade unwahrscheinlich ist (465, 458). Alle bisher sogenannten Seelenvermögen, wie Verstand, Urteilskraft, Vernunft u. s. w., sind nur hypostasierte Klassenbegriffe sehr verwickelter Erscheinungen und Ergebnisse aus langen Entwickelungsreihen. Es giebt vielmehr soviel Urvermögen, als es spezifische Reize giebt, also viele Hunderttausende. Sie entstehen aus den in die Seele eintretenden sinnlichen Reizen; denn diese sind ebenso wie die Urvermögen selbst Kräfte, d. h. Substanzen, brauchen also nur eine Umbildung einzugehen, um aus substantiellen Reizen zu substantiellen Urvermögen zu werden. Die gleichartigen Gebilde ziehen sich dabei gegenseitig an, übertragen ihre Kräfte auf einander, gleichen sie aus und verschmelzen sie mit einander zu Systemen, z. B. den Vermögen der fünf einzelnen Sinne, Einbildungskraft, Verstand, Vernunft u. s. w. (319, 156—157, 282—283, 29). Aus dieser Verschmelzung entspringt endlich auch die bewusste Einheitsbeziehung aller Akte, die der Zusammengehörigkeit aller Urvermögen in derselben Seele entspricht, d. h. das Ich.

Diese rein sensualistische Konstruktion der Seele aus den zufliessenden substantiellen Reizen, die in Urvermögen umgebildet werden, verträgt sich nun offenbar weder mit Leibniz' Monadologie, noch mit Descartes' Cogito ergo sum. Sie ist eine rein hypothetische Vermutung, die das induktive Denken ergrübelt hat, die aber niemals durch Selbstbeobachtung bestätigt werden kann. Die Selbstwahrnehmung weiss schon nichts von Spuren und Urvermögen, nichts von Entstehung des Vorstellens, Fühlens und Strebens aus ursprünglicheren Thätigkeiten, geschweige denn von der Entstehung und Verschmelzung der Urvermögen. Das wahre Ansich des Seelenseins wird durch Benekes Psychologie in unbewusste Tiefen entrückt, in die keine Selbstwahrnehmung

je vorzudringen vermag. Was wir wahrnehmen, ist nur der die Bewusstseinsschwelle überragende Teil der Wiederbethätigung jener verwickelten Spurensysteme. Ist diese Psychologie Benekes richtig, so ist der Ausgangspunkt seiner Metaphysik, die Selbstwahrnehmung der Seele in ihrem Ansich, falsch, und umgekehrt. —

Das Eigentümliche an Benekes Sensualismus ist, dass er denselben als immaterialistischen Spiritualismus durchführen zu können glaubt. Gedächtnis, Gewohnheit, eigentümliche Angewohnheiten, besondere Bewegungen oder Gesichtsverzerrungen, Neigungen, Leidenschaften, Laster, intellektuelle Befähigung u. s. w. führt er richtig auf »Spuren« zurück (108, 196). Aber diese Spuren sind nicht irgendwo, nicht an ein leibliches Organ geknüpft, sondern ebenso rein psychisch wie die Akte, aus deren Unbewusstwerden sie entstehen. Selbst in der absteigenden Organisationsreihe bis zu den unorganischen Dingen hinab sucht Beneke das abnehmende Mass von Aufbewahrungsfähigkeit des Erlebten immer nur in der psychischen Innerlichkeit nach Analogie des Menschen, weil nur dort das Ansichsein oder substantielle Sein zu finden sein soll (109). Sogar die leiblichen Spuren, wie sie in den Fertigkeiten u. dgl. auftreten, kann er nur als psychische Spuren niederer Art deuten, wie er ja auch den Leib als eine Seele niederer Art behandelt; denn sie gehen dieselben Associationsverhältnisse ein, wie die psychischen Spuren, sowohl mit diesen, als unter sich (197). Weit entfernt also, die psychischen Anlagen auf materielle Spuren im Organismus zurückzuführen, vermag er sogar die materiellen Dispositionen des Leibes nur aus der Analogie psychischer Rückstände zu erklären. Man erkennt daraus, einerseits, dass Beneke schrieb, als die materialistische Strömung noch ausser Gesichtsbereich war, andererseits aber auch, wie unentbehrlich der Durchgang durch diese materialistische Strömung für die Metaphysik war, um die Nebelhaftigkeit ihrer Begriffe zu festen Gebilden zu verdichten. —

Die Kategorien sind nur durch sorgsam umblickende Induktion zu ermitteln (351). Beneke tadelt Kant, dass er sie durch Deduktion, und lobt Aristoteles, dass er sie durch Induktion zu gewinnen versucht habe (153). Damit stellt er sich der noch heute massgebenden Ansicht schroff entgegen. Wenn einmal erst die Ansicht durchgedrungen sein wird, dass auch die Kategorien (unbeschadet ihrer unbewussten Apriorität) für unser Bewusstsein

nur durch Abstraktion und Induktion aus der Erfahrung des Wahrnehmens und Denkens gewonnen werden können, dann wird man sich auch dessen erinnern, der zuerst diese methodologische Wahrheit klar erfasste und deutlich ausgesprochen hat. Freilich vermochte er dies nur, indem er zugleich die Apriorität der Kategorien verkannte und bestritt.

Als Kategorien des wahren oder Ansichseins stellt Beneke folgende auf (354—358):

1. Dinge (Substanzen) nebst Eigenschaften (Accidentien) und deren Ineinander.
2. Verhältnisse.
   a) Das Nebeneinander (das intelligible Korrelat der Räumlichkeit).
   b) Die zeitliche Folge.
   c) Das Kausalverhältnis.
3. Quantität (sowohl für Dinge als für Verhältnisse gültig).

Substanz und Dynamis, Ding und Kraft ist ein und dasselbe (321—325); darin ist Beneke ganz Leibnizianer. Umgekehrt ist aber auch für Beneke alles substantiell, was dynamisch ist oder Kraftäusserung zeigt, z. B. die seelischen Reize und Spuren, die Eigenschaften des Dinges und die Accidentien einer Substanz. So setzt sich ihm jede Substanz, die noch Accidentien hat, wieder aus Substanzen zusammen, da jedes Accidens substantiell ist, und die Substanz sich mit der Summe der Accidentien deckt ohne jeden Überfluss (171). Hierin ist Beneke ganz Humeaner; alle Substanzen sind zusammengesetzt aus umgebildeten sinnlichen Reizen, so dass diese allein die eigentlichen Ursubstanzen sind.

Beneke ist transcendentaler Idealist in Bezug auf die Anschauungsform der Räumlichkeit, obwohl er ihre Apriorität leugnet und alle Versuche, sie abzuleiten (z. B. den Herbartschen) für verfehlt erklärt. Er giebt zu, dass die Mehrheit der Substanzen die Form eines Nebeneinander haben müsse, behauptet aber, dass dieses Nebeneinander mehr dem Zugleichsein mehrerer unräumlicher Vorstellungen im Bewusstsein als dem mehrerer räumlicher Anschauungen im Vorstellungsraum entsprechen müsse. Er folgert dies daraus, dass das wahre oder Ansichsein nur das Seelensein sei, welches unräumlich sei, dass hingegen das räumliche Sein nur das stoffliche Sein sei, welches bloss Erscheinung sei. Die Form der Räumlichkeit hafte erst an dem phänomenalen

Produkt aus dem subjektiven und objektiven Faktor, aber an keinem dieser Faktoren (64, 233—235, 355, 178). Das unräumliche Nebeneinander der Substanzen hat Beneke nicht näher ausgeführt; sonst würde er sich überzeugt haben, dass ein solches Nebeneinander der Substanzen, welches sowohl ihre Wirkungen auf einander gestatten als auch die Veränderungen unserer Wahrnehmungen erschöpfend erklären soll, mit einer stetigen dreifach veränderlichen Mannigfaltigkeit ausgestattet werden muss, dass dann aber auch ihr Unterschied von der subjektiven, mathematisch gereinigten Raumform unangebbar wird. —

In Bezug auf Zeit, Kausalität und Quantität ist Beneke transcendentaler Realist. Die Zeit ist die wesentliche Grundform in dem einzigen für uns wahrnehmbaren Ansichsein, und wir vermögen überhaupt kein anderes Sein vorzustellen, als in der Zeit (259), während wir ein unräumliches Sein sehr wohl vorstellen können und in unserem Seelensein kennen. Die Kausalität erkennen wir mit voller Gewissheit in unserer inneren Erfahrung, z. B. bei dem Hervorrufen einer Erinnerung, der Verstärkung eines Gedankens, der Bewegung eines Gliedes durch den Willen, der Erweckung einer Vorstellung durch die andere, der Veränderung eines Gefühles durch hinzutretende entgegengesetzte. Hier haben wir die unerschütterliche Überzeugung, dass nicht bloss zeitliche Aufeinanderfolge, sondern Bewirken oder Hervorbringen stattfindet, und zwar genügt ein einzelner Fall zu dieser Gewissheit, so dass Häufigkeit und Gewöhnung nicht mehr hinzubringt (284—285). Da wir in uns das Sein an sich wahrnehmen, so ist damit sichergestellt, dass im wahren Ansichsein, welches das Seelensein ist, das Kausalverhältnis Gültigkeit hat (290). Ob es auch ausserhalb der eigenen Seele Gültigkeit habe, können wir freilich nur nach Analogie erschliessen, so dass diese Annahme immer Hypothese bleibt, ebenso gut, wie die Annahme eines wahren Ansichseins ausserhalb der eigenen Seele. Darin hat also Humes Skeptizismus recht, dass wir ausserhalb des eigenen Seins Kausalität nicht wahrnehmen; aber wir denken sie hinzu vermittelst einer Association, die wir an der inneren Erfahrung erworben haben, und diese Unterlegung findet in der Erfahrung so viele Bestätigungen, dass es lächerlich sein würde, an ihrer Gewissheit zweifeln zu wollen (287—294).

Die Konstruktion des Aufeinanderwirkens von Seele und

Leib macht keine Schwierigkeit, sobald man nur sich dessen erinnert, dass ihre Ungleichartigkeit lediglich für unsere Auffassung besteht, dass aber der stofflichen Erscheinung des Leibes als ihr Ansich gewisse Systeme von Kräften zu Grunde liegen, die sich den seelischen Kräftesystemen in stetiger Abstufung anschliessen (303). Das Kräftesystem des Leibes und das der zugehörigen Seele sind wahrhaft und reell in Einem Sein mit einander verbunden, und es bedarf für diese Verbindung keines anderen Bandes als zwischen den psychischen Grundsystemen unter sich (198). So ist es denn auch kein Wunder, dass die Dinge gewisse Eindrücke auf uns ausüben und dadurch zu uns in eine gewisse Beziehung treten (transcendente Kausalität), wenngleich die Seele, die sie wahrnimmt, sich dabei nicht bloss passiv verhält, sondern zugleich aktiv wird (63). Die Folgerung, dass die immanente Kausalität zwischen stofflichen Erscheinungen ebenso wie diese selbst ein bloss subjektiver Reflex, der zwischen den Dingen an sich vorgehenden Kausalität sei, liegt für Beneke sehr nahe, wird aber nicht direkt von ihm ausgesprochen. Wie verschiedene Individualseelen höherer oder niederer Stufe, oder substantiell verschiedene Kräfte, es anfangen, auf einander einen Einfluss zu üben, wird von Beneke nicht erörtert. Ob Kräfte oder Vermögen, die zu einer und derselben Seele verbunden sind, auf einander wirken, oder ob es solche thun, die verschiedenen Individualseelen angehören, das macht für ihn darum keinen Unterschied aus, weil ja auch die Kräfte oder Vermögen, die zu derselben Seele gehören, ursprünglich substantiell getrennte Reize gewesen sind, die nur durch ihre Wechselwirkung in eine gewisse Einheitsbeziehung getreten sind und sich zu einem psychischen System verbunden haben. —

Beneke behauptet mit Entschiedenheit die ausnahmslose, allumfassende Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes; d. h. er leugnet sowohl den Zufall, als auch die indeterministische Willensfreiheit, als auch die transcendentale Freiheit der Selbstbestimmung des Individuums zum Guten und Bösen, sei es vor, sei es in diesem Leben. Er lässt nur eine deterministische Freiheit der sittlichen Selbstbestimmung durch zureichende Motive gelten, und hält diese mit Recht für ausreichend für die Begründung der sittlichen Verantwortlichkeit (333—349). Danach bezieht sich ihm die Freiheit auf gegebene Verhältnisse, und es bleiben ihm nur die Ideen der

Unsterblichkeit und Gottes als solche übrig, die sich auf nicht gegebene Verhältnisse beziehen und darum ausserhalb der wissenschaftlich strengen Erkenntnis ins Bereich des Glaubens oder der blossen Wahrscheinlichkeit fallen.

Die wahre Unsterblichkeit bezieht sich nicht auf die unzerstörbaren Kraftelemente der Substanz, sondern auf diejenige spezifische Form, welche unser individuelles menschliches Seelensein charakterisiert (399). Im reiferen Alter zieht sich das Bewusstsein immer mehr nach innen hin und von dem Äusseren, Sinnlichen ab; dann vermindert sich das bis dahin gewachsene Quantum der Bewusstseinselemente wieder (455—456), aber wahrscheinlich nicht das innere Seelensein oder das System der unbewussten Spuren und Anlagen (447—448, 456). Der Tod wird durch das Versiegen des Bewusstseinsquells herbeigeführt; es kann sich aber für das fortdauernde Individualsystem der unbewussten Seelenvermögen ein neuer Bewusstseinsquell eröffnen (459). Die Seele kann in einen neuen leiblichen Boden verpflanzt werden (Wiederverkörperung), oder selbst in höhere psychische Systeme eingegliedert werden, von denen sie dann Anregungen empfängt (460—461). Diese Lösung des Problems steht und fällt mit der Annahme, dass die die Seele konstituierenden Spuren unräumlich und immateriell sind und in der psychischen Innerlichkeit ihre Stätte haben. Sobald diese einseitig spiritualistische Auffassung in eine materialistische umschlägt, d. h. sobald die Spuren in den räumlichen Lagerungsverhältnissen der das leibliche Zentralorgan konstituierenden Kraftelemente (in der Anordnung ihres Nebeneinanderseins) gesucht werden, kann an eine individuelle Fortdauer der Seele ohne Erhaltung des Organs, in welchem ihre Gedächtnis- und Charakter-Spuren niedergelegt sind, nicht mehr gedacht werden. —

Bei der Gottesidee hält Beneke an einer positiven, zumal bestehenden Unendlichkeit Gottes fest, und kommt dadurch an jedem Punkte zu Widersprüchen zwischen dieser Unendlichkeit des göttlichen Seins und der Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Verstandes. Er beruhigt sich aber dabei, dass diese Widersprüche nur scheinbare für unseren endlichen Verstand seien, statt zu erwägen, ob sie nicht vielmehr Folgen eines in sich widerspruchsvollen Vorurteils seien, nämlich der aktuellen Unendlichkeit Gottes, während doch das religiöse Bewusstsein nur eine uner-

messliche aktuelle Überlegenheit Gottes über den Menschen und das metaphysische Denken nur eine potentielle Unendlichkeit des Absoluten mit endlichem Aktus erfordert. Er verwirft den Pantheismus, weil derselbe die reelle Einheit der Welt mit Gott oder ihr naturnotwendiges Hervorgehen aus Gott behaupte. Er kennt keinen Pantheismus, bei welchem die Welt reell verschieden von Gott oder gar durch eine freie Entscheidung des göttlichen Willens ins Dasein gerufen wäre; vielmehr nennt er einen solchen Standpunkt sogleich Theismus. Seinen eigenen Standpunkt nennt er allerdings mit Recht so, weil er die Eigenschaften, mit denen er Gott, wenn auch nur gleichnisweise, ausrüstet, aus dem persönlichen, menschlichen Geistesleben entlehnen, also Gott als Person denken zu müssen glaubt (545—547, 522). Er nennt aber seinen Standpunkt kritischen Theismus (543) im Gegensatz zu allem dogmatischen Theismus, weil er keine strenge Gewissheit Gottes, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit desselben lehrt, weil er keine gewisse Erkenntnis, sondern nur einen spekulativen Glauben erreichbar findet. Dieser Glaube ist aber weder bloss moralisch und praktisch, noch bloss subjektiv, sondern zugleich auch theoretisch und objektiv (565—567).

Es ist klar, dass Benekes Gottesglaube zu seinem Sensualismus ebenso wenig passt, wie sein Unsterblichkeitsglaube. Wenn aller persönliche, menschliche Geist letzten Endes das Produkt aus dem Zusammenwirken substantieller sinnlicher Reize ist, so kann auch der Geist Gottes nur ein solches Produkt sein, und wenn er dies aus naheliegenden Gründen nicht sein kann, so kann er überhaupt nicht sein. So führt Benekes Spiritualismus folgerichtig zum Atheismus, weil er auf dem Boden eines sensualistischen Pluralismus ruht. Es sind nur Gründe des Gemütslebens, nicht wissenschaftliche Erwägungen, die ihn von dieser Konsequenz zurückhalten. Sobald die von Beneke spiritualistisch verstandenen »Spuren« materialistisch umgedeutet werden, bricht auch sein spiritualistischer Gottesglaube in sich zusammen und muss dem materialistischen Atheismus Platz machen. Der utilitarische Eudämonismus Benthams, dem Beneke huldigte, konnte einen solchen Umschlag nur erleichtern. Während Benekes Psychologie nicht unbeachtet geblieben ist, hat man seine Metaphysik bisher noch niemals nach ihrer geschichtlichen Bedeutung gewürdigt. Aber nicht bloss seine Methodologie und Erkenntnistheorie, auch seine

Untersuchungen über den unbewussten metaphysischen Hintergrund des bewussten Seelenlebens sollten diesen Denker vor einer unverdienten Vergessenheit bewahren (vergl. »Über die Bewusstwerdung der im Unbewusstsein angelegten Seelenthätigkeiten« in Benekes »Psychologischen Skizzen«, Bd. I, S. 335—492, und Lehrbuch der Psychologie, S. 71—83).

---

4. Der strenge Theismus.

Günther (1785—1862) hat wohl von allen Theisten das klarste Bewusstsein darüber, dass der Pantheismus in jeder Gestalt mit dem Theismus unvereinbar ist, und dass vor allem die Riesenschlange des Pantheismus bekämpft werden muss, wenn der Theismus gerettet werden soll. Während alle anderen Theisten mit Ausnahme Herbarts dem Pantheismus mehr oder weniger Zugeständnisse machen, oder gar mit Bewusstsein darauf ausgehen, ihn mit dem Theismus synthetisch zu verschmelzen, weist Günther jedes Zugeständnis an den Pantheismus auf das Schärfste zurück. Entschiedener als irgend ein anderer Trinitarier betont er den Satz, dass Gott nur dann an und für sich persönlich sein kann, wenn er es nicht nur unabhängig von seinem Verhältnis zur Welt ist, sondern auch, wenn er in sich nicht einfach, sondern vielfach ist, und in dem Gegensatze der ihm immanenten Momente zur ewigen Personifikation in einem jeden derselben gelangt. Abweichend von allen anderen spekulativen Theisten des neunzehnten Jahrhunderts vertritt er die durchaus folgerichtige Ansicht, dass, wenn Gott das Ich ist, die Welt sein Nichtich, d. h. die reale Negation und Kontraposition Gottes sein muss, und nicht etwa eine affirmative Setzung Gottes in Gott selbst sein darf. Wenn seine trinitarische Persönlichkeitslehre nur eine vereinfachte Modifikation des trinitarischen Theismus darstellt, so ist seine Schöpfungslehre durchaus originell und zugleich diejenige Zuthat, durch welche er den Theismus zur strengsten Konsequenz durchgebildet hat.

Der schroffe Dualismus zwischen dem Gottschöpfer und der von ihm aus nichts geschaffenen, aussergöttlichen Welt ist dem

Theismus wesentlich. Dagegen ist es ein Irrtum Günthers, als ob der Cartesianische Dualismus zweier verschiedener Substanzen innerhalb der geschaffenen Welt ebenfalls für den Theismus wesentlich sei. Vielmehr ist dieser für den Theismus völlig gleichgültig; der atavistische Rückfall in den Cartesianischen Dualismus der beiden Substanzen, der philosophisch längst überwunden war, ist deshalb gerade das Wertlose an der Günther-schen Philosophie, obwohl Günther selbst und seine Schule den höchsten Wert darauf legt. Diese anachronistische Restauration einer längst überwundenen Stufe wird dadurch nicht besser, dass Günther der ausgedehnten Natursubstanz Innerlichkeit, Empfindung, Leben, Beseeltheit, Selbstgefühl, sinnliche Vorstellungen, Begriffe, Willen, ein gewisses verständiges Denken, ja sogar ein uneigentliches Analogon des Selbstbewusstseins zuschreibt und ihr nur das eigentliche Selbstbewusstsein des Ichgedankens und die Ideen abspricht. Er entgeht damit allerdings der Cartesianischen Zumutung, die Tiere für seelenlose Maschinen ansehen zu sollen; aber er kann sich dann gar nicht mehr der Folgerung entziehen, dass die Vorzüge des menschlichen Geistes vor dem tierischen nur noch Steigerungen eines und desselben Princips über einen kritischen Punkt hinaus sind, wodurch sie als etwas qualitativ anderes erscheinen, ohne es dem Wesen nach zu sein. Der Dualismus in der Welt könnte richtig, und doch der Dualismus zwischen Schöpfer und Welt falsch sein; umgekehrt könnte der Dualismus zwischen Schöpfer und Welt richtig, und doch der Dualismus in der Welt ein falscher Schein sein. Beide Dualismen haben gar nichts mit einander zu thun. —

Den Ausgangspunkt seines Philosophierens nimmt Günther ebenso wie Beneke von dem Cartesianischen cogito ergo sum. Aber während Descartes und Beneke das Ich als real seiendes unmittelbar im Denkakt selbst erfassen zu können glaubten, ist Günther besonnen genug, zuzugestehen, dass dies unmöglich ist. Im endlichen Selbstbewusstsein wenigstens kann das Ich sich niemals unmittelbar als Objekt erfassen, sondern liegt als unvermittelte Substanz aller Vermittelung zu Grunde, durch die der Geist sich aus dem Stande des Unbewusstseins zum Bewusstwerden emporringt. Der Geist findet sich zuständlich bestimmt, indem durch Anregungen von aussen seine Rezeptivität und spontane Reaktivität geweckt wird; seine eigenen inneren Zustände,

deren er inne wird, erfasst er als das Seinige, zugleich aber auch als verschieden von sich selbst als ihrem substantiellen Träger und erzeugenden Grund, d. h. als Objekte. Der Fortgang von den inneren Zuständen und Erscheinungsobjekten zum Subjekt als dem sie erzeugenden substantiellen Grunde ist demnach ein Rückschluss von der gegebenen Wirkung auf ihre hypothetische Ursache. Das Ding an sich ist genau in demselben Sinne substantieller Realgrund der vom Ich rezipierten äusseren Einwirkungen, wie das Ich Realgrund der Reaktion ist. Beide sind also nur hypothetische Annahmen zur Erklärung des unmittelbar Gegebenen und Vorgefundenen, aber nicht Gegenstände eines unmittelbaren oder apodiktisch gewissen Wissens.

Nun sucht aber Günther gerade darin den Gegensatz des absoluten Ich vom endlichen, dass die bei letzterem unentbehrliche Vermittelung für das erstere in Wegfall kommt. Was nach der menschlichen Erfahrung für das Ich nicht gilt, das gerade soll für das göttliche Ich gelten, die unmittelbare Selbsterfassung des denkenden Subjekts im Akte des Selbstbewusstseins. Während das endliche Selbstbewusstsein ein bloss formales (phänomenales, reflektiertes) ist, soll das absolute Selbstbewusstsein eine reale Selbstanschauung sein. Während das endliche Selbstbewusstsein das Ich nur erschliesst, soll das göttliche es unmittelbar setzen. Der Einfluss Fichtes ist hier unverkennbar; im absoluten Ich soll in Wahrheit realisiert sein, was Descartes irrtümlich schon ins beschränkte Ich des Menschen verlegte. Aber wie Günther zu dieser Erkenntnis gelangt ist, hat er nicht angegeben, obwohl er sie für eine apodiktisch gewisse ausgiebt. Ob das endliche, bloss erschlossene Ich einer solchen Verabsolutierung ohne völlige Aufhebung seines Begriffs fähig ist, diese Frage hat er sich gar nicht vorgelegt, weil ihm feststand, dass das Bewusstsein und Selbstbewusstsein im M e n s c h e n eine Vollkommenheit sei, und dass alle Vollkommenheiten Gott im höchsten Masse zukommen müssten. —

Wenn das Selbstbewusstsein in Gott kein bloss formales, sondern ein reales sein soll, so muss dieser Akt ein zugleich idealer und realisierender sein, wie es die Einheit von Denken und Wollen, Wollen und Setzen in Gott verlangt; d. h. das Denken seiner selbst ist in Gott notwendig zugleich ein Setzen seiner selbst. Nicht als ob er vor diesem Setzungsakt noch nicht

wäre und erst durch ihn entstünde, sondern in dem Sinne, dass er als seiend Denkender und denkend Seiender sich selbst, indem er sich denkt, noch einmal setzt, oder sich durch totale Emanation verdoppelt. Hiermit hat Günther bloss einen Lessingschen Gedanken ausgeführt, der die Zeugung des Sohnes als zusammenfallend mit dem realen Sichselbstdenken Gottes auffasst. Das Gesetzte ist, weil Gott sich selbst denkt, völlig Gott gleich, also nicht bloss Objekt, sondern Identität von Subjekt und Objekt oder absolutes Sebstbewusstsein. Sowohl der Vater als auch der Sohn hat sowohl eine reale Wesenschauung, als auch ein formales Wissen der Unterscheidung des anderen von sich selbst; erst durch das letztere wird jeder von ihnen zur Person. Ihre Personifikation ist also durch ihre Zweiheit und ihren Unterschied als Setzender und Gesetzter, Zeugender und Gezeugter bedingt und wäre ohne diesen nicht erreichbar.

Hiergegen ist folgendes zu bemerken. Entweder ist der Sohn dem Vater gleich, dann muss auch er sein Selbstbewusstsein erst in einem realen Selbstsetzungsakt haben, durch den er sich verdoppelt, also etwas setzt, was vorher noch nicht da war; dann geht die Selbstverdoppelung der Gottheit ins Unendliche, weil der Vater, als schon seiender, nicht erst Produkt der Setzung des Sohnes sein kann. Oder aber der Sohn ist bloss Gesetzter und nicht wieder Setzender; dann ist er weder dem Vater gleich, noch kann er ein absolutes Selbstbewusstsein haben, wenn dieses bloss in der realen Selbstverdoppelung zu finden ist. Also entweder unendlich viele Personen in der Gottheit oder gar keine. Das Subjekt oder der Vater will sich selbst anschauen als Subjekt-Vater; dies misslingt ihm aber vollständig; denn was es anschaut ist eben nicht es selbst, nicht das Subjekt oder der Vater, sondern das Objekt oder der Sohn. Was dem Vater misslingt, die Selbstanschauung, kann dem ihm gleichen Sohn erst recht nicht gelingen. Er kann aber auch nicht sich im Vater anschauen, wie dieser sich im Sohne anschaut. Denn der Vater schaut sich nur deshalb im Sohne an, weil er den Sohn setzt; der Sohn könnte sich also nur dann im Vater anschauen, wenn er ebenso den Vater setzte, wie dieser ihn setzt. Das wäre aber ein Widerspruch in sich selbst.

Wenn jeder von beiden sich selbst nur im andern erkennt, so kann er nicht den andern mit sich vergleichen; denn dazu müsste er sich ebensowohl in sich selbst wie im andern erkennen. Könnte

er sich unmittelbar in sich selbst erkennen, so brauchte er sich nicht erst zu verdoppeln, um durch das gesetzte Objekt zur Selbsterkenntnis zu gelangen. Wenn aber die Selbsterkenntnis in sich selbst ausgeschlossen ist, so ist auch der Vergleich unmöglich zwischen sich selbst und dem andern. Mit der Möglichkeit des Vergleichens fällt auch die Möglichkeit sowohl des Gleichsatzes, als auch der Unterscheidung fort. Mit der Möglichkeit der Selbstunterscheidung des Subjekts vom Objekt und umgekehrt verschwindet wiederum die Möglichkeit eines doppelten Selbstbewusstseins im Vater und im Sohne und damit die Möglichkeit einer Personifikation. Mit der Möglichkeit des Gleichsatzes des andern mit sich selbst in jedem der beiden Selbstbewusstseine hört endlich auch die Möglichkeit auf, aus der Gleichsetzung dieser beiden Gleichsetzungen die dritte Person der Gottheit ableiten zu wollen. —

Günther personifiziert in der That den Gleichsatz, das Gleichheitszeichen, die rein formale Beziehung der Identität, zu einem dritten Selbstbewusstsein, obwohl nicht einzusehen ist, wie die doppelseitige logische Reflexion auf die Gleichheit einer logischen Beziehung im Bewusstsein des Vaters und in dem des Sohnes aus diesen beiden Bewusstseinen heraustreten und sich zu einem dritten Bewusstsein verselbständigen soll. Die so zu einer realen Selbständigkeit aufgebauschte doppelseitige Reflexion auf eine in zwei Bewusstseinen gleichartig gesetzte formallogische Beziehung wird dann wiederum gleichgesetzt mit den Beziehungen, aus denen sie erwachsen ist, und aus der Gleichsetzung der drei formalen Beziehungen in den drei Bewusstseinen soll das einheitliche Gesamtbewusstsein Gottes entspringen, das über die drei Sonderbewusstseine übergreift und sie in sich befasst. Dieses einheitliche Gesamtbewusstsein Gottes hält Günther für nötig, um dem Vorwurf des Tritheismus vorzubeugen. Er bezeichnet dieses ausdrücklich als ein bloss formales, um nicht mit ihm eine vierte Person als gegeben anzuerkennen.

Nun ist aber klar, dass die Gleichsetzung des Gleichsatzes im ersten und zweiten Selbstbewusstsein und die Gleichsetzung des Gleichsatzes im ersten, zweiten und dritten Selbstbewusstsein in durchaus gleicher Weise gebildet sind. Kann die letztere wegen ihrer bloss formalen Beschaffenheit keine vierte Persönlichkeit in Gott konstituieren, so kann auch die erstere eben des-

halb keine dritte konstituieren. Wird durch die letztere nur ein formales einheitliches Gesamtbewusstsein der drei Personen hergestellt, dann wird auch durch die erstere nur ein formales einheitliches Gesamtbewusstsein der zwei Personen gewonnen. Wird dagegen wirklich durch die erstere Gleichsetzung eine dritte Person konstituiert, dann muss nicht nur durch die letztere eine vierte Persönlichkeit entstehen, sondern es muss dieser Prozess bis ins Unendliche weiter gehen und unendlich viele Personen in der Gottheit zustande bringen. Es ist anzuerkennen, dass Günther im Beginn des innergöttlichen Prozesses den idealen und realen Prozess Baaders in einen verschmilzt, wie die untrennbare Einheit von Denken und Wollen in Gott es verlangt; aber er kommt mit dieser Identität des idealen und realen Prozesses nicht weiter, indem die Setzung der dritten Person zwischen einem bloss idealen und einem idealrealen Vorgang schillert, und die Entstehung des einheitlichen Gesamtbewusstseins den Verzicht auf die reale Seite zur Voraussetzung hat. —

Dass Günther genötigt ist, die Realität des Vorganges an der vierten Phase des innergöttlichen Prozesses nach der positiven Seite hin zu leugnen, ist um so bedenklicher, als er sie nach der negativen Seite hin aufrecht erhält. Wenn das einheitliche Gesamtbewusstsein Gottes oder sein absoluter Ichgedanke aus dem Zusammenschluss dreier Affirmationsakte oder der Gleichsetzung dreier Gleichsetzungen entspringt, so soll die Idee der Welt oder der absolute Nichtich-Gedanke aus dem Zusammenschluss der drei Negationsakte oder aus der Verschmelzung der drei Selbstunterscheidungen der drei Personen von einander hervorgehen. Wenn der erstere das absolute Sein, so ist der letztere das absolute Nichtsein oder das Nichts. Das Nichtich ist ein ebenso notwendiger Gedanke wie das Ich, denn es ist sein Supplement; es ist daher auch gleich ewig mit diesem. Indem der Wille diesen Gedanken ewig realisiert, schafft er ewig die Welt aus Nichts. Damit ist der Defekt ausgeglichen, dass vom heiligen Geist nichts Innergöttliches emaniert, wie vom Vater der Sohn und vom Vater und Sohn der heilige Geist.

Erkünstelt und verzwickt erscheint die Zusammenschweissung dieses Nichtich im Absoluten aus den drei negativen Unterscheidungen der Personen von einander, unmöglich die Gleichsetzung des Nichtich mit dem Nichts. Die drei Personen dürften einander

doch nur für »andere Ichs« oder »Ichnicht« erkennen, wie Günther es von den Menschen behauptet, und aus drei anderen Ichs kann niemals ein absolutes Nichtich werden, das die Negation des Ich überhaupt einschliessen soll. Wenn das absolute Sein im Ich liegt, dann bleibt freilich für das Nichtich nichts mehr übrig, als das absolute Nichtsein oder Nichts; die Realisierung des Nichts kann aber niemals Etwas, niemals eine Welt liefern. Wenn die Welt mehr als Nichts, wenn sie auch nur blosser Schein, oder wenn sie gar, wie Günther behauptet, geschaffene Substanz sein soll, so kann sie nicht aus der Realisierung der Idee des Nichts entsprungen sein. Wenn sie mehr ist als absolutes Nichtsein, wenn irgend etwas von Sein in ihr ist, so ist sie entweder eine Erscheinung des göttlichen Seins, oder Gott ist nicht mehr das absolute Sein, das alles Seiende umfasst und in sich schliesst. Über das Dilemma, entweder die Aussergöttlichkeit der Welt oder die Absolutheit Gottes einzubüssen, kommt also auch die Günthersche Schöpfungslehre nicht hinaus.

Die Günthersche Behauptung, dass die Welt nur das realisierte Nichtich Gottes sein könne, ist insoweit durchaus richtig, dass die zu realisierende Weltidee etwas anderes sein muss, als ein göttliches Selbstbewusstsein, oder als eine Reflexion Gottes auf sich selbst als absolutes Subjekt. Es ist richtig, dass, wenn Gott seinen Ichgedanken hätte und realisierte, dabei niemals etwas anderes herauskommen könnte als ein zweiter Gott, aber niemals eine Welt. Daraus folgt, dass Gott einen anderen idealen Inhalt geschaut und realisiert haben muss als sein Ich, als er die Welt schuf. Dieser ideale Inhalt seiner Anschauung kann auch nicht bloss in inneren Zuständen und näheren Bestimmungen seines Ich bestanden haben; denn sonst wären sie auch als willensrealisierte innere Momente seines Ich blosse Bestimmungen seiner eigenen göttlichen Existenz geblieben und nicht zu einer anderen Existenz, nicht zu einer relativen Selbständigkeit phänomenalen Daseins aus seinem Ich hinausprojiziert worden. Andererseits betont Günther selbst, dass in Gott keine Negation gesetzt werden darf, weil in ihm keine abstrakte diskursive Reflexion anzunehmen ist; darum ist die Günthersche Auffassung verfehlt, als ob aus einer bewussten Negation des Ich in Gott die Welt entspränge. Ebenso unmöglich ist es, dass bei der Realisation eines bloss negativen Gedankens ein Positives herauskommen sollte, wie die

Welt doch ist. Die zu realisierende Weltidee muss also einen positiven Inhalt haben, der zwar nicht das absolute Subjekt selbst ist, aber auch von Gott nicht von sich als dem absoluten Subjekt unterschieden, nicht sich entgegengesetzt und nicht als Negation seines Ich gedacht wird. Daraus folgt, dass für das Denken der Weltidee das Denken des Ichgedankens in Gott ganz bedeutungslos ist, da beide doch nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden, d. h. dass die Annahme eines göttlichen Selbstbewusstseins zur Erklärung der Weltentstehung nichts beitragen kann. Der Ichgedanke in Gott kann immer nur die Zeugung des Sohnes oder die Selbstverdoppelung Gottes erklären und nichts weiter; er kann aber auch gar nicht supponiert werden, ohne diese Selbstverdoppelung Gottes als seine Konsequenz mit sich zu führen. Wem alles daran gelegen ist, die immanente Zeugung des Sohnes zu erklären, der wird das Selbstbewusstsein Gottes nicht entbehren können; wer nur auf die Erklärung der Weltentstehung ausgeht, für den ist es eine überflüssige Annahme, die gar nichts leistet, eine ungerechtfertigte Komplikation, die nur stört.

Wie Gott ein Ternar von drei absoluten Persönlichkeiten, so ist die Welt ein solcher von drei nichtabsoluten Persönlichkeiten: Geist, Natur und Menschheit, die sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten. Wie Gott Einheit des Wesens in der Dreiheit der Form ist, so ist die Welt Dreiheit der Wesen in Einheit der Form. Da die Menschheit nur Synthesis von Natur und Geist ist, so rechnet Günther nur diese beiden letzteren als Substanzen. Jede von ihnen ist ursprünglich eine Einheit, die sich erst im Prozess in eine Vielheit zerspaltet; jede stellt ein zunächst unbewusstes Princip dar, das erst im Verlauf des Prozesses sich allmählich zum Bewusstwerden emporarbeitet. Worin ursprünglich der Unterschied beider Substanzen bestanden hat, dürfte nicht leicht anzugeben sein. Die Bezeichnung Substanzen scheint offenbar missbräuchlich auf etwas angewendet, das doch nichts weiter sein soll, als das durch Gottes Willen ewig realisierte Nichts, d. h. ein zum falschen Schein des Seins aufgeblähtes Nichts. Was nicht nur beschränkt durch seinesgleichen, sondern auch fortdauernd bedingt ist durch das Unbedingte, das kann nicht Substanz heissen, da es gar keine Subsistenz in sich hat. Den Widerspruch der »geschaffenen Substanz« hat Günther nicht beseitigt, sondern geradezu auf die Spitze getrieben. —

Günther erörtert eingehend die Kategorienlehre von Kant, Fries, Hegel, Weisse, Beneke und George, aber merkwürdigerweise nicht die von Fichte, Schelling und Schleiermacher, an die er sich doch am engsten anlehnt. Denn er geht gleich ihnen bei der Entwickelung der Kategorien von der Betrachtung des Selbstbewusstseins, von der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt aus, macht die Relation zur Ur- und Grund-Kategorie und unterscheidet im Ich eine passive und aktive, eine rezeptive und reaktive Thätigkeit. Das Ich ist nicht eine Idee oder Kategorie unter anderen Ideen oder Kategorien, sondern die Idee schlechthin, und die Gesamtheit der Kategorien sind nur die gedanklich rekonstruierten Momente des unbewussten Prozesses, vermittelst dessen der Geist sich aus seinem ursprünglich unbewussten Zustande zum Bewusstsein seiner selbst hindurchringt. Unter dem Gesichtspunkte der Immanenz des Erscheinenden (beschränkten Ich) in der Erscheinung, des sich Offenbarenden in der Offenbarung differenziert sich die Urkategorie der Relation zu derjenigen der Substantialität; unter dem Gesichtspunkt der Thätigkeit bestimmt sie sich als ein rezeptives Erleiden und reaktives Hervorbringen von Wirkungen. Die Teleologie endlich, die Günther Finalkausalität nennt und sonderbarerweise mit der Wechselwirkung der Kantschen Kategorientafel gleichsetzt, ergiebt sich ihm erst auf einem Umwege, durch den Schöpfungsbegriff, welcher aus dem Widerstreit zwischen der Kausalität und Nichtkausalität des beschränkten Ich folgen soll; indem das Ich das in es gelegte Gesetz seiner Bestimmung findet und befolgt, macht es sich zum Mittel für den absoluten Zweck. Alle übrigen Kategorien sucht Günther bei einer dieser drei Relationskategorien unterzubringen, so dass sich (nach Knoodt) aus Günthers zerstreuten Darlegungen folgende Tafel ergiebt:

1. Substantialität.

Substanz und Accidenz (Substanz und Inhärenz, Wesen und Eigenschaft, Realität und Formalität, Inneres und Äusseres); Subjekt und Objekt; Einheit, Vielheit und Allheit — Zahl —; kontinuierliche und diskrete Grösse (Quantität), Teilgrösse; Qualität; Raum.

2. Kausalität.

Ursache und Wirkung (Grund und Folge), Princip und Kräfte (Vermögen); Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklich-

keit und Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Zwang und Freithätigkeit (unwillkürliche und willkürliche), Gesetzlichkeit; Zeit.

3. Finalkausalität.

Zweck und Mittel; Urbestimmung und Endabsicht; Unbestimmtheit und Bestimmtheit; Ansichsein und Fürsichsein, und Anundfürsichsein und Füranderessein; Wechselwirkung; Bewegung, Werden und Veränderung; Beschränktheit und Unbeschränktheit, Bedingtheit und Unbedingtheit (Endlichkeit und Unendlichkeit); Realität und Negativität; Zeiträumlichkeit. —

Die so abgeleiteten Kategorien beziehen sich zunächst nur auf die Entstehung des Selbstbewusstseins im empirischen, beschränkten Ich, innerhalb dessen die Objekte nur als subjektiv-ideale Erscheinungen figurieren. Nun aber kann das Ich sich nicht als alleinigen Realgrund seiner Doppelthätigkeit setzen, sondern muss ein Nichtich als Realgrund der auf es einwirkenden Thätigkeit annehmen, welche es seinerseits als Leiden perzipiert. Dieses fremde Thätige wird demnach in derselben Weise wie das eigene Ich durch Anwendung der beiden Kategorien »Substanz« und »Ursache« gewonnen. Es zerfällt in andere Ichs und ungeistiges, natürliches Sein. Auf die anderen Ichs sind die am eigenen Ich gebildeten Kategorien ohne weiteres übertragbar; dagegen müssen sie bei der Anwendung auf ein ungeistiges Sein in der Natur gewisse Modifikationen erfahren, die nicht a priori zu bestimmen, sondern a posteriori durch den Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt sind. So ist z. B. die spontane Reaktivität in notwendige, das immaterielle Nebeneinander der Vorstellungsobjekte im Bewusstsein in ein materielles Nebeneinander der Naturdinge abzuändern.

Aber eine noch einschneidendere Modifikation ist erforderlich bei der Anwendung der Kategorien des beschränkten Selbstbewusstseins auf Gott, oder das absolute Selbstbewusstsein; hierbei ist jede den Kategorien anhaftende Negation abzustreifen und ihr positiver Gehalt zu verabsolutieren. Nur was sich dieser Modifikation unterwerfen lässt, ist auf Gott übertragbar; ohne solche Übertragbarkeit aber wäre Gott das schlechthin Unerkennbare für den menschlichen Geist, und wir dürften von seinem Sein gar nicht reden. Alle Kategorien sind Modifikationen der

Urkategorie der Relation. Hätte das Absolute Relationen zu etwas Anderem ausser ihm, so hörte es damit auf, absolut zu sein; hätte es keine Relationen in sich, so wäre auch keine von allen Kategorien auf dasselbe anwendbar und seine Erkennbarkeit hörte schlechthin auf. Es muss also immanente Relationen zu sich selbst haben, und diese Relationen müssen unbeschadet ihres Relationscharakters absolut werden, d. h. das Absolute muss das absolute Relativum sein.

Das Sein (an sich) ist als absolutes erstens frei von jeder Kausalität nach rückwärts (hat Aseïtät) und frei von jeder Bedingtheit oder Abhängigkeit von einem anderen (koordinierten) Sein neben ihm (hat allumfassende Alleinigkeit). Es ist zweitens rein affirmativ ohne jede Negativität, und es hat drittens die ursprüngliche Unbestimmtheit seiner selbst von Ewigkeit her durch affirmative Selbstbestimmung überwunden, so dass keine faktische Potentialität vor der Aktualität bestehen bleibt.

Das Dasein ist zu verabsolutieren, indem die Möglichkeit eines Füranderesseins im Absoluten wegfällt und bloss die des Fürsichseins übrig bleibt. Das Fürsichsein ist die Angewiesenheit auf sich selbst, d. h. die Beziehung der Momente des göttlichen Selbstsetzungsprozesses auf einander. Die Substanz ist ganz sowohl im Subjekt wie im Objekt, aber ohne Accidentien, in denen sie sich auf endliche Weise zersplittern würde. Ebenso ist die reale Kausalität oder absolute Selbstverwirklichungsmacht ganz und ungeteilt im Subjekt und im Objekt; sie ist ihrer Qualität nach absolute Selbstbestimmung oder absolutes Wollen, jedoch nicht im Sinne eines aus dunklem Urgrunde entspringenden blinden Wollens, sondern als lichtes wissendes Wollen. Die Kategorie der Zufälligkeit fällt in Gott fort, weil jede Abhängigkeit von anderem ausgeschlossen ist, die der Möglichkeit, weil sie durch seine Selbstverwirklichung ewig aufgehoben ist. Da Gott kein Gesetz über sich hat, so kann von Notwendigkeit im Absoluten nur in dem Sinne die Rede sein, dass es eine bestimmte Setzungsweise ist, durch welche es sich als den absolut persönlichen Gott realisiert (essentielle Notwendigkeit). Nur die Wirklichkeit ist von den modalen Kategorien ohne weiteres zu verabsolutieren; denn Gott ist die absolute Wirklichkeit.

Den inneren Widerspruch eines zeitlos ewigen Prozesses in Gott, das Dilemma zwischen ewig unveränderlicher Starrheit des

Seins und zeitlicher Wandelung in bewegtem Leben und Werdeprozess hat Günther ebensowenig wie ein anderer Theist zu lösen vermocht. Er erkennt an, dass Gott als der sich selbst setzende ein Nacheinander und Nebeneinander seiner Momente in sich haben müsse, d. h. Zeit und Raum zu Formen haben müsse, die aber als verabsolutierte: Ewigkeit und Unermesslichkeit heissen sollen. Absolute Zeit ist aber nicht zeitlose Ewigkeit, in der jedes Nacheinander aufhört, sondern unendliche Zeit; verabsolutierter Raum ist nicht raumloses Insichsein, sondern unendliche Extension nach drei Dimensionen.

Die Finalkausalität hat im beschränkten Ich das Negative an sich, dass ihm von einem andern ein Ziel gesetzt ist, dem es nachstreben soll, ohne doch es in irgend welcher Gegenwart ganz erreicht zu haben. Diese Negation fällt im Absoluten fort, weil das Ziel, die absolute Selbstverwirklichung, sowohl ein selbstgesetztes, als auch ein ewig erreichtes ist. Diese Unbeschränktheit des Daseins macht in Verbindung mit der Unbedingtheit des Seins die Unendlichkeit des Absoluten aus.

Günthers Kategorienlehre bleibt darin Kant und seinen Nachfolgern treu, dass sie die Kategorien im eigenen Selbstbewusstsein als die Stufen seiner Entstehungsgeschichte belauschen und für das Bewusstsein festhalten zu können glaubt. Sie macht aber einen wichtigen und entscheidenden Schritt über alle Vorgänger hinaus, indem sie feststellt, dass die aus der subjektiv-idealen Sphäre des bewussten endlichen Geistes geschöpften Kategorien zunächst auch nur für diese Sphäre eine apodiktisch gewisse Geltung haben, aber nicht darüber hinaus. Ob und inwieweit sie auch in der objektiv realen Sphäre des Naturdaseins und in der metaphysischen Sphäre des universellen absoluten Geistes Gültigkeit haben, oder welche Modifikationen bei der Übertragung auf diese Sphären mit ihnen vorzunehmen sind, ist nicht mehr a priori zu deduzieren, sondern nur noch a posteriori auf induktivem Wege zu bestimmen. Damit ist für die Kategorienlehre ein ganz neuer Kreis von Aufgaben erschlossen. Das Verdienst dieser Unterscheidung und neuen Problemstellung bleibt bestehen, auch wenn die von Günther beigebrachten Lösungen zunächst misslungen sind. Als Kriterien für die Anwendbarkeit der Kategorien auf das Absolute stellt Günther z. B. die Möglichkeit hin, jede Negativität auszuscheiden und ihren Inhalt zu verabsolutieren.

Er selbst hält aber sowohl in der Erklärung der göttlichen Personen aus ihrem formalen Wissen von ihren Unterschieden und Gegensätzen, als auch in der Zusammenfassung dieser Negationen zum Nichtich die Negation im Absoluten fest. Und seine Annahme, dass eine Relation unbeschadet ihres Relationscharakters verabsolutiert werden könne, wird schwerlich jemand teilen.

Der Günthersche Anspruch auf apodiktisch gewisse Erkenntnis wird bei der bloss a posteriori erschlossenen Anwendbarkeit der Kategorien in Bezug auf die Sphäre der Natur und des Absoluten ganz von selbst hinfällig. Aber auch in Bezug auf die subjektiv ideale Sphäre des endlichen bewussten Geistes ist eine apodiktisch gewisse apriorische Erkenntnis der Kategorien nicht aufrecht zu erhalten. Denn Günther giebt zu, dass sowohl das Ding an sich als auch das Ich an sich nur indirekt erschlossen sind, dass alles Erleiden und Thätigsein in der Menschenseele auf Wechselwirkung zwischen diesen beiden (ihr unmittelbar unbewussten) Faktoren beruht, dass die Kategorien sich erst aus dieser Relation der vorbewussten Faktoren entwickeln, und dass das endliche Geistesleben ein sehr allmähliches Emporringen aus dem Unbewusstsein zum Bewusstwerden ist. Wie können da die dem Bewusstseinsinhalt implicite immanenten Kategorien anders als durch nachträgliche Abstraktion aus dem fertigen Resultat des Bewusstgewordenseins zum Bewusstsein gebracht werden? Und wie kann dieses Herauslösen aus dem Vorgefundenen anders genannt werden als eine Erkenntnis a posteriori, die keineswegs irrtumsfrei zu sein braucht! —

Th. Weber (geb. 1836, altkatholischer Bischof) hat sich bemüht, die zerstreuten Gedanken Günthers zu einem System der Metaphysik zusammenzufassen, wobei er die Fehler seines Meisters so steigert, dass sie um so leichter als Fehler erkennbar werden. Den Dualismus zwischen Gott und Welt und zwischen Natur und Geist hält er fest und kämpft gegen den Monismus und die Identitätsphilosophie als gegen die Ursünde der Philosophie und den Giftbaum der Erkenntnis. Dem modernen Materialismus, Naturalismus und Hylozismus trägt er im weitesten Umfang Rechnung, schreibt den Atomen Rezeptivität und Reaktivität, der Materie Empfindungsfähigkeit und Vorstellungsvermögen, den reinen Naturwesen Fühlen, Denken, Wollen und die Anfänge logischer Begriffsbildung zu, und lässt auch in den geistigen Wesen das

Geistesleben aus dem sinnlichen Vorstellungsleben erwachsen, das er als ein blosses Summationsphänomen der Gehirnbethätigung betrachtet. Andrerseits behandelt er auch den Geist als eine räumliche, raumerfüllende Substanz und erkennt an, dass beide Substanzen als einheitliche und ganzheitliche Principien vor ihrer Zersplitterung in Atome und Individualgeister qualitativ oder wesentlich einander vollkommen gleich sind. Damit löst der so eifrig verteidigte Dualismus der Substanzen sich in essentielle Identität auf, die nur durch eine verschiedene Art der Spaltung und Zersplitterung zu existentiellen Unterschieden geführt worden ist.

Der existentielle Unterschied des Geistes von der Natur soll nun allein darin bestehen, dass das Naturwesen gar nicht nach Kategorien denkt, sondern bloss der Geist. Diese Annahme widerspricht der Intellektualität aller Anschauung, wie schon Schopenhauer sie nachgewiesen hat, d. h. dem Hervorgehen der Anschauung aus unbewussten kategorialen Empfindungssynthesen, das ebensogut im Tier und im Kretin, wie im Philosophen stattfindet. Der Unterschied ist also auch in dieser Hinsicht nicht vorhanden.

Wenn das Seelenleben des Tieres als blosses Summationsphänomen aus den materiellen Bestandteilen seines Centralnervensystems entspringen könnte, so wäre kein Grund mehr erfindlich, das Gleiche beim Menschen nicht auch für ausreichend zu halten. Wenn die Materie überhaupt denken kann, so ist nicht a priori abzusehen, wie hoch ihr Denken sich bei verfeinerter Organisation erheben kann. Wenn im Tiergehirn die Vielheit der thätigen Teile kein Hindernis für das Zustandekommen eines einheitlichen Bewusstseins bildet, so ist nicht zu verstehen, warum im Menschen noch ein neues Princip hinzugezogen werden soll, um diese Bewusstseinseinheit zu ermöglichen. Wenn die Einheit des Realen und Idealen, des materiellen, äusserlichen Daseins und des geistigen, innerlichen Bewusstseins, in der Natur durch eine petitio principii als gegeben vorausgesetzt wird, so ist der Dualismus bereits durch diesen Machtspruch aufgehoben, und es hat keinen Sinn, ihn durch einen zweiten Machtspruch wieder herzustellen.

Günther schreibt den Tieren ein Selbstbewusstsein zu, das er allerdings als uneigentliches bezeichnet; Weber reserviert

das Selbstbewusstsein dem Geiste, unbekümmert darum, dass das sogenannte eigentliche Selbstbewusstsein des Menschen nur eine graduelle Steigerung, Abklärung und abstrakte Konzentration des »uneigentlichen« Selbstbewusstseins der Tiere ist, und dass beide durch das Selbstbewusstsein des intelligenten, aber sprachlosen Taubstummen mit einander verknüpft sind. Denn der Ichgedanke im Unterschiede vom Selbstbewusstsein ist sprachlich vermittelt, insofern die sprachliche Fixierung der Abstraktionsergebnisse die Wiederholung des Abstraktionsverfahrens erleichtert und abkürzt. Dieser Ichgedanke ist also nur ein letztes Resultat der Abstraktion aus kategorialen Synthesen, die selbst nur phänomenale Anschauungsinhalte im Bewusstsein sind, und darum eine subjektiv ideale Erscheinung in zweiter Potenz, die nur als Vorstellungsrepräsentant eines unbewusst seienden Subjekts für das Bewusstsein figuriert.

Günther erkennt dieses Verhältnis an, indem er das Ich an sich ebenso wie das Ding an sich als etwas mittelbar Erschlossenes, aber nicht unmittelbar Vorgefundenes und Erfasstes behandelt. Weber hat das richtige Gefühl davon, dass bei solchem mittelbaren Erschliessen des Ich an sich nicht nur jede Sicherheit des Wissens fehlt, sondern auch jede Bürgschaft dafür mangelt, dass dasjenige vorbewusst Seiende, was dem subjektiv idealen Ichgedanken als bewusstseinstranscendentes Korrelat entspricht, auch wirklich essentiell und substantiell verschieden sei von der Substanz, die der objektiv realen Erscheinung des Naturdaseins zu Grunde liegt. Weber hat eine richtige Witterung davon, dass dieser Weg zum Monismus zurückführt, und deshalb verleugnet er die beste erkenntnistheoretische Einsicht seines Meisters, stürzt sich Hals über Kopf in das cogito ergo sum, in die unmittelbare Erkennbarkeit des Ich an sich als Substanz zurück und tadelt (ebenso wie Beneke es thut) Kant, dass er das Ich für eine Erscheinung gehalten habe. Nur wenn der Mensch im Ichgedanken eine Substanz selbst, und nicht etwa bloss deren Vorstellungsrepräsentanten erfasst, hat er die Gewissheit davon, erstens, dass diese Substanz geistig und zweitens, dass sie monadisch, d. h. nicht bloss Bestandteil oder Moment einer universellen Substanz, sondern individuell in sich abgeschlossen und als Substanz selbstständig ist.

Der Dualismus zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Ge-

schöpf ist bei Weber lediglich eine Konsequenz von der unmittelbaren Selbsterfassung der monadischen Substanz im Ichgedanken und steht und fällt mit dieser. Dasselbe gilt von der individuellen Unsterblichkeit. Mit alledem findet nur die Metaphysik der Leibnizschen Schule des achtzehnten Jahrhunderts eine Restauration und der Grundgedanke des gesamten Theismus seine schärfste Zuspitzung. Dabei wird die Unhaltbarkeit dieser Spitze, auf welcher der ganze Theismus balancieren soll, recht deutlich, während sie bei anderen Theisten in Phrasenschwall verhüllt und durch allerlei Zuthaten mehr oder weniger verschleiert ist. Nur wenn das Ich des endlichen beschränkten Geistes irrtümlich für die Substanz dieses Geistes angesehen wird, kann man auf den Gedanken kommen, die Identität von Substanz und Ich von dem beschränkten Individuum auf das Absolute zu übertragen. —

Deutinger (1815—1864) ist ein persönlicher Schüler Schellings und Baaders, aber fast noch mehr durch Günther und Hegel bestimmt. Von Baader entlehnt er die Betonung des Willens, von Schelling die Art seiner Dialektik und die Identität des Idealen und Realen, des Denkens und Seins im Absoluten, von Günther die Konstruktion der Trinität, von Hegel den Hang zum systematischen Ausbau der Philosophie und das Streben nach synthetischer Überwindung der in den Vorgängern aufgetretenen Gegensätze. Deutinger ist der abgeschlossenste Systematiker des spekulativen Theismus, der alle Gebiete der Philosophie bearbeitet hat; aber er ist ein mehr feiner als starker Geist, der bereits einen eklektischen Zug aufweist und die Philosophie eigentlich nur auf dem Gebiete der Ästhetik erheblich gefördert hat. Mit Baader, Günther und Weber teilt er den Glauben an die Versöhnbarkeit des katholischen Dogmas mit der philosophischen Wissenschaft und die altkatholische Tendenz. Von Baader unterscheidet er sich durch sein systematisches und abgeklärtes Denken, von Günther dadurch, dass er den Cartesianischen Dualismus der zwei Substanzen verwirft und durch die Schellingsche Identitätsphilosophie überwindet. An Hegel bekämpft er die Widerspruchsdialektik, den einseitigen Intellektualismus und den alle wahre Individualität vernichtenden Absolutismus.

Die Einheit von Sein und Denken ist nach Günther vermittelt durch das Wollen; Sein, Erkennen und Wollen sind in ihrer Einheit erst die ganze und eigentliche Hypostase des Be-

wusstseins. Wie das Sein die Voraussetzung des Erkennens, so ist dieses die Voraussetzung des Wollens. Nur das Seiende vermag zu erkennen, nur das Erkennende vermag zu wollen. Das Sein ist der ewige Grund der geistigen Persönlichkeit; dieser Persönlichkeitsgrund heisst Geist. Das Dasein dagegen ist nur der notwendige Grund für die Vermittelung der geistigen Persönlichkeit, weil das Erkennen und Wollen eines ihm gegenüberstehenden Objekts bedarf; dieser notwendige Grund heisst Natur, und hat weder Fürsichsein noch Selbstbestimmung, sondern nur ein unselbständiges Sein für Anderes, ein Sein der Erscheinung. Damit ist der Natur die Substantialität abgesprochen; sie ist wie in Schellings erstem System nur eine subjektiv ideale Erscheinung für den Geist, in welcher dieser sich vergegenständlicht anschaut, wie der individuelle Einzelgeist in dem Vorstellungsobjekt seines Leibes. Die Wechseldurchdringung des Seins und Daseins, des Geistes und der Natur, des Wesens und der Erscheinung ist die lebendige Bewegung. Wie dem ewigen und dem notwendigen Grund im Individuum Geist und Leib entsprechen, so entspricht der lebendigen Bewegung und Wechseldurchdringung beider die Seele.

Im Menschen kommt das Bewusstsein erst durch einen zeitlichen Vorgang zustande, nämlich durch die Unterwerfung des Naturgrundes unter den Persönlichkeitsgrund in der vermittelten Subjekt-Objektivität. Hier stehen Sein und Erkennen ebenso wie Sein und Wollen sich als relative Gegensätze gegenüber, die erst eine Vermittelung suchen und finden; das Bewusstsein entspringt hier aus dem Zusammenwirken von lauter an sich selbst unbewussten Faktoren. Im Absoluten soll das anders sein, d. h. Gottes Erkennen und Gottes freies Wollen sollen absolut identisch sein mit dem Sein. Das ist aber nur möglich, wenn er über alle Gegensätze erhaben ist. Das Absolute steht »über dem Denken«, und ausserhalb aller Kategorien; es ist deshalb auch unbegreiflich, dem Denken unergründlich und nur soweit Gegenstand des Nachdenkens, als es sich geoffenbart hat. »Das wirklich Erkennende, die Erkenntnis Vermittelnde und die vermittelte Erkenntnis als Bewusstsein Besitzende steht über dem Bewusstsein.« Dies gilt schon für den endlichen Geist, wie viel mehr muss es für den absoluten gelten. Aber Deutinger zieht daraus nicht die Folgerung, dass im Absoluten das Erkennen und Wollen ebenso wie

das Sein als ein über die Gegensätze erhabenes auch über dem Bewusstsein bleiben muss und nur in den endlichen Geistern in die Gegensätze und durch sie auch ins Bewusstsein eingeht. Er verkennt, dass das Absolute nach seiner eigenen Darstellung im endlichen Geiste das Ich oder Selbstbewusstsein keineswegs unmittelbar setzt, sondern nur die unbewussten Bedingungen, aus deren Zusammenwirken das Bewusstsein entspringt. Er kann sich von dem Gedanken nicht losreissen, dass das Absolute, um im endlichen Geiste ein Ich oder durch Gegensätze vermitteltes Selbstbewusstsein setzen zu können, selbst ein Ich oder Selbstbewusstsein schon sein müsse, wenn auch ein über die Gegensätze erhabenes. Diese Ansicht hebt aber den Unterschied von Ursache und Wirkung und damit jedes wirkliche Werden auf.

An der Güntherschen Trinitätslehre bringt Deutinger nur die Modifikation an, dass er das ewige Wechselgespräch des Vaters und des Sohnes nicht bloss als einen logischen Prozess des Gleichsetzens zweier Gleichsätze, sondern im Anschluss an Augustinus zugleich als Wechselliebe auffasst. Damit kommt allerdings zu dem logischen Verhältnis eine reale Gefühlsbeziehung hinzu; aber es ist schwer zu verstehen, was das abstrakte Subjekt und Objekt an einander Liebenswertes finden sollen. Höchstens könnte die Liebe der Ausdruck einer Sehnsucht danach sein, die durch den Erkenntnisprozess herbeigeführte Verdoppelung und Entzweigung des Absoluten als etwas Nichtseinsollendes wieder aufzuheben und zur einfachen Einheit zurückzuführen. Aber das würde nicht zu einer Auffassung passen, welche die Verdoppelung als ewig, also unaufhebbar ansieht. So anerkennenswert das Bemühen ist, auch der dritten Person ein Realitätsmoment zuzuführen, so wenig kann es statthaft scheinen, in die innergöttlichen Beziehungen der drei Personen anthropopathische Gefühle wie die Liebe hineinzuverlegen.

Die Welt als das Nichtich Gottes zu behandeln, diesen Gedanken von Günther hat Deutinger nicht übernommen. Er entgeht damit allerdings allen den Schwierigkeiten, in die sich Günther durch diese Behauptung verwickelt, büsst damit aber auch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Gott und Welt ein, durch die sich der Günthersche Theismus vor allen anderen Gestalten des Theismus auszeichnet. Deutinger stellt hiernach eine

Vermittelung zwischen dem strengen Theismus Günthers und dem semipantheistischen Theismus oder Persönlichkeitspantheismus der Krause, Weisse, I. H. Fichte u. s. w. dar.*)

---

5. Die Vertreter der Phantasie.

Im Gegensatz zu der rein logischen Auffassung des absoluten Denkens bei Hegel hatte Schelling von jeher eine mehr ästhetische Ansicht von der intellektuellen Anschauung festgehalten und schon in der Abhandlung über die Freiheit im Anschluss an Böhme von einer Imagination in Gott gesprochen, die er als den dem Willensprincip eigentümlichen Verstand ansah. Im Anschluss an die Baadersche und Schellingsche Erneuerung Böhmes suchte Weisse die rein logische Idee Hegels durch eine ästhetische Phantasieanschauung in Gott zu ergänzen. I. H. Fichte behandelte die objektive Phantasie als die Haupteigenschaft der unbewussten Individualseele und suchte in ihr den Erklärungsgrund des organischen Lebens, der Naturheilkraft, des Instinkts ebensogut wie den des künstlerischen Schaffens. Frohschammer fasste diese beiden Leistungen seiner Vorgänger in Eins zusammen, indem er die Phantasie sowohl im Einzelleben als auch im ganzen Weltlauf als alleiniges Erklärungsprincip hinstellte und die Weltphantasie mit der Weltseele Giordano Brunos gleichsetzte. Deshalb schien es mir geboten, diese drei Theisten in eine Gruppe zusammenzufassen.

Erst bei Frohschammer wird die Phantasie zum Weltprincip erhoben, wobei sich dann aber auch sogleich zeigt, dass auf dieser Grundlage der Theismus nur durch einen Machtspruch des religiösen Bewusstseins aufrecht erhalten werden kann. Bei Weisse und Fichte wird die Phantasie nur als ein Princip neben anderen und unter anderen betont; aber es ist doch zu beachten, dass in ihr gerade das relativ Neue und Bedeutungsvolle liegt, das Weisse und Fichte herzubringen, und dass die beiden Werke, in denen die Bedeutung der Phantasie herausgestellt ist, Weisses Ästhetik

*) Vgl. Die deutsche Ästhetik seit Kant, S. 169—198.

und Fichtes Anthropologie, diejenigen Werke ihrer Verfasser geblieben sind, die am meisten Verbreitung und Wirksamkeit erlangt haben. Weisse ist wohl der tiefere Denker von beiden, aber auch der schwerfälligere, und ist durch den Glauben an die methodologische Richtigkeit der Hegelschen Dialektik gefesselt. Inhaltlich stehen Weisse und Fichte einander bis zum Jahre 1846 in ihren theosophischen Spekulationen sehr nahe und dem heutigen Zeitgeist gleich fern. Weisse hat nach der Mitte des Jahrhunderts sich immer tiefer in ein Mittelding von christlicher Theologie und theosophischer Religionsphilosophie eingesponnen und sich damit dem Zeitgeist immer mehr entfremdet, während Fichte unter dem Einfluss von Fechner, Lotze und Ulrici seine überlegene schriftstellerische Gewandtheit immer mehr in den Dienst moderner Strömungen stellte. Frohschammer trat mit seinen philosophischen Schriften zu Gunsten der Weltphantasie erst von 1877 ab hervor, als die Philosophie des Unbewussten bereits in sieben Auflagen ihre Wirksamkeit auf die Zeitgenossen entfaltet hatte. —

Weisse (1801—1866) bezeichnet die Dialektik der drei Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gottheit, durch welche die erste in die zweite und diese wieder in die dritte umschlägt, als das Grundaperçu, welches ihn über Hegels Panlogismus hinaustrieb. Diese drei Ideen hat er aber von Solger entlehnt, indem er die zweite Solgersche Idee, die der Güte, zunächst beiseite schob, oder in der dritten, der Idee Gottes, enthalten dachte. Später kehrt auch Weisse dazu zurück, die Idee der Güte neben der der Wahrheit und Schönheit festzuhalten, aber nun als dritte, an der Stelle, wo vorher die Idee Gottes gestanden hatte. Gott erhebt er dann als realen über die drei Ideen. Weisse entlehnt auch das von Solger, dass es die Liebe ist, worin sich die Selbstaufopferung der Erscheinung in das Wesen bekundet; nach Weisse ist es die Liebe, in welcher der Geist selbst sich und anderen zum schönen Gegenstande wird und damit über die ästhetische Idee zu Gott als dem Urquell der Liebe hinüberführt. Dagegen macht Weisse keinen Gebrauch davon, dass bei Solger der Umschlag der Idee der Schönheit in die der Gottheit sich unter ästhetischem Gesichtspunkt als die ironische Selbstauflösung der Erscheinung in das Wesen darstellt. Darin, dass er die ästhetische Auffassung über die wissenschaftliche, die konkrete Schönheit über die abstrakte Wahrheit stellt, folgt er den Bahnen des jugendlichen Schelling, darin, dass

er die religiöse Auffassung wieder über die ästhetische, die Idee der absoluten Liebe, oder Güte, oder Gottheit über die der Schönheit stellt, denen des reiferen Schelling, in beiden den Spuren der Romantik. Der Übergang der Idee der Wahrheit in die der Schönheit fällt ihm mit der Überwindung des Hegelschen Panlogismus zusammen, den er mit Recht als eine Übertreibung des Kantschen Apriorismus bezeichnet.

Er wirft Hegel vor, dass er die denkende Selbstthätigkeit des freien Geistes nach logischen Denkformen und dialektischer Denknotwendigkeit mit einer dialektischen Selbstbewegung des Begriffs verwechsle, dass er die noch unwirkliche und unpersönliche rein logische Idee schon als das Wahre und als Gott behandle und in dem Übergang der abstrakt logischen Idee zur konkret realen Weltidee einen Abfall, ein sich untreu Werden, ein Herabsinken der Idee in eine niedere, ohnmächtigere und unlebendigere Sphäre sehe, anstatt in ihr eine positive Evolution, eine Entfaltung ihrer abstrakten ewigen Möglichkeiten zur konkreten Lebendigkeit zu erblicken. Die Fülle der raumzeitlichen Unendlichkeit ist nicht, wie Hegel meint, etwas Schlechteres, sondern etwas Besseres und Reicheres als das ewige Ineinander der blossen Möglichkeiten, in welchem die logische Idee sich erschöpft. Soll Gott in dem absoluten Prius des Weltprozesses, in der Totalität der reinen Denkbestimmungen gesucht werden, so bleibt er eine unzeitliche und darum unpersönliche blosse Möglichkeit. Soll er dagegen in demjenigen gesucht werden, was aus dem realen Weltprozesse resultiert, dann sinkt er zu einem Produkt des raumzeitlichen Aussereinander in der Welt herab. Die Sehnsucht der Theisten aber verlangt nach einem Gott, der schon als Prius des Weltprozesses persönlich ist, und da der Hegelsche Panlogismus diesen nicht zu bieten hat, muss er überwunden werden.

Mit Schelling stimmt Weisse darin überein, dass die Welt sich nicht in ein System von objektivierten Gedanken auflösen lässt, sondern überall ein dunkler Rest bleibt, der auf eine andere Quelle als die logische Idee zurückweist, dass der rationale Apriorismus nicht weiter als bis zum Begriff eines möglichen Absoluten führt, der sich gegen den Begriff des wirklichen Gottes negativ verhält, und dass dieser positive Begriff des wirklichen Gottes erst aus der Erfahrung geschöpft werden kann, d. h. aus

der Welt, in der Gott sich als wirklicher offenbart. Es muss also wie bei Schelling Apriorismus und Ausgang von dem a posteriori Gegebenen sich verbinden, um zu Gott zu gelangen. Der ontologische Beweis führt nur zu dem Inbegriff der logischen Möglichkeiten, dem ewigen Ineinander der reinen Denkbestimmungen und Denkgesetze, die zugleich den Rahmen ausspannen, innerhalb dessen sich jede verwirklichende Freiheit tummeln muss. Denn auch dasjenige ist durch die Beschaffenheit des Logischen vorher bestimmt, was logisch unmöglich ist, und damit indirekt auch dasjenige, dessen Gegenteil logisch unmöglich ist, das also selbst logisch notwendig ist. So greift der Inbegriff der logischen Möglichkeiten über das System der Vernunftformen hinaus und konstituiert zugleich das System der ewigen apriorischen Wahrheiten, die von Gottes Willen unabhängig sind, weil sie das Prius des wirklichen Gottes sind. Aber das so Gewonnene ist einerseits nichts Wirkliches, andererseits könnte es ebensogut der Teufel wie Gott sein, d. h. es hat noch keine ethische Beschaffenheit. Dass ihm Wirklichkeit zugeschrieben werden muss, lehrt der kosmologische Beweis, dass ihm auch ethische Beschaffenheit zugeschrieben werden muss, lehrt der moralische oder ethikologische Beweis. Den teleologischen Beweis hingegen lässt Weisse nur als eine sekundäre Ergänzung und nähere Bestimmung des kosmologischen gelten, und wirft I. H. Fichte vor, dass er nach Art der Popularphilosophen dem teleologischen Beweis viel zu viel Gewicht beimesse. Andererseits wirft er ihm vor, dass er den rationalen Apriorismus unterschätze, der zur Feststellung des Systems der ewigen Wahrheiten als des eigentlichen Inhalts des Absoluten unentbehrlich sei.

In diesem methodologischen Dualismus von rationalem Apriorismus und empirischer Induktion ist Weisses System ein Seitenstück zu Schellings positiver Philosophie, die er nur aus den seiner Zeit veröffentlichten Andeutungen kannte. Auch in Bezug auf den Grund der positiven Wirklichkeit stehen Weisse und Schelling auf gleichem Boden, indem sie ihn in der Freiheit eines absoluten Willens suchen; aber während bei Schelling die Imagination nur eine untergeordnete, wenig beachtete Rolle als Moment innerhalb des Willens spielt, tritt sie bei Weisse als vermittelndes Glied zwischen den Inbegriff der logischen Möglichkeiten und die Freiheit des absoluten Willens, indem die abstrakte logische

Idee der Wahrheit sich erst zur konkreten intuitiven Idee der Schönheit raumzeitlich entfalten muss, ehe diese durch die Liebe in die ethische Idee der Güte umschlägt.

Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht strebt Weisse parallel mit Schelling die Einseitigkeit des transcendentalen Idealismus zu überwinden. Er bestreitet, dass es Kant gelungen sei, die Vernunftformen vollständig und in ihrem wahren Zusammenhange darzulegen, wenn ihm auch das Verdienst bleibe, sie als Formen von ihrem Inhalt gesondert und die blosse Formalität des wahrhaft Apriorischen zuerst nachgewiesen zu haben. Seine Sonderung in Anschauungsformen, reine Verstandesbegriffe und Vernunftideen sei falsch und von ihm selbst thatsächlich umgestossen. Denn in den Anschauungsformen nehme er die Unendlichkeit und unbedingte Notwendigkeit vorweg, die er doch für das Merkmal der Vernunftideen erklärt, den Kategorien des Seins und der Kausalität gestehe er eine innere, nicht bloss äussere Beziehung auf die Vernunftidee des Absoluten oder durch sich selbst Seienden zu, und in der Kritik der Urteilskraft lasse er eine organische Einheit der drei Gruppen wenigstens von ferne ahnen. Kant habe die relative Unerkennbarkeit des eigentlich Realen der Dinge durch apriorische Vernunfturteile mit der absoluten Unerkennbarkeit der Dinge an sich durch die Verbindung einer gereinigten Vernunft- und Erfahrungserkenntnis verwechselt und habe irrtümlich geglaubt, diese Unerkennbarkeit der Dinge an sich, die ihm vor der Untersuchung schon feststand, seiner Untersuchung der Erkenntnisformen als Ergebnis zu verdanken. Schon die auf Kant folgenden Systeme hätten durch Hereinziehung der geschichtlichen und geistigen Empirie unsere Erkenntnis wesentlich umgestaltet und nur eine entsprechende Einwirkung der naturwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis auf die Philosophie sei zur Zeit noch bestritten. —

In dem festgehaltenen Subjektivismus der Kantischen Lehre von den Anschauungsformen findet Weisse eine Hauptwurzel selbst noch der neuesten spekulativen Irrungen; denn der Subjektivismus der reinen Denkformen war von Fichte, Schelling und Hegel längst überwunden. Ihm steht es fest, dass die Persönlichkeit nicht ohne Leben oder realen Prozess und dieser nicht ohne Zeitlichkeit möglich ist, dass daher die reale Zeit- und Raumerfüllung in Gott selbst schon vor der Weltschöpfung er-

folgen muss, wenn Gott als Prius des Weltprozesses eine reale Person sein soll. Danach ist es Bedingung für die Persönlichkeit Gottes, dass die Idee der Wahrheit in die Idee der Schönheit dialektisch umschlägt, dass die Schönheit die »aufgehobene Wahrheit« oder die höhere Wahrheit der Idee der Wahrheit ist. Die nächste Wirklichkeit der Idee der Schönheit ist aber die Phantasie, Einbildungskraft, Bildkraft oder Imagination.

Die richtige Einsicht, die Weisse damit zur Geltung bringt, lässt sich dahin zusammenfassen, dass das logische Formalprincip, oder das Logische schlechthin ohne jeden aktuellen Inhalt ist und in seiner zeitlosen Ewigkeit die blosse logische Möglichkeit alles dessen in sich schliesst, was eventuell bei der Entfaltung zur aktuellen konkreten Idee oder intellektuellen Intuition an Inhalt hervortreten kann. Dasjenige, was erst in Wahrheit die Bezeichnung Idee verdient, ist die inhaltlich erfüllte, intuitive, konkrete, aktuelle Idee, die als solche schlechterdings auch einen räumlichen und zeitlichen Inhalt haben muss, zu welchem sich die Kategorien als bloss formale Denkbestimmungen verhalten. Da das Logische als Inbegriff der ewigen logischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten oder die göttliche Vernunft von Hegel missbräuchlich bereits als Idee (wenn auch als rein logische oder abstrakt logische Idee) bezeichnet war, so lag es Weisse nahe, die aktuelle, konkrete, mit raumzeitlichem Inhalt erfüllte Idee ihrer Anschaulichkeit wegen als Idee der Schönheit oder als ästhetische Idee der Phantasie zu bezeichnen.

Ob diese Bezeichnung haltbar ist, das ist eine andere Frage; denn schön und ästhetisch darf nur die sinnliche, subjektiv-ideale Anschauung, das rezeptive Abbild der Idee heissen, aber nicht die unsinnliche, übersinnliche, intellektuelle, intelligible Anschauung der absoluten Idee, das ideale Urbild allen Scheins. Eine zweite Frage ist, ob Weisse darin recht hat, mit Schelling die raumzeitlich erfüllte, aktuelle, konkrete Idee als ein intelligibles Universum vor die Schöpfung der Welt an einen gleichsam überhimmlischen Ort zu versetzen und so dem abstrakten Idealismus zu verfallen, oder ob nicht beiden gegenüber Hegel recht hat, der sie sogleich als die der Welt immanente Idee auffasst. Wenn Schelling an einem überweltlichen intelligiblen Ideenkosmus festhielt, so war es, weil er ihn als ein intelligibles, ewiges, raum- und zeitloses Ineinander der raum- und zeitlosen Ideen ansah;

wenn aber Weisse diesen Ideenkosmos raumzeitlich ausgebreitet und in Gott realisiert denkt, so dürfte es schwierig sein zu begreifen, wie der jeweilig aktuelle und realisierte Inhalt der Idee davon abgehalten werden soll, zugleich jeweiliger Weltinhalt zu sein, wie Hegel es annimmt. Wenn Weisse sich dieser Konsequenz widersetzt, so ist es nur aus Scheu gegen den Pantheismus.

Wenn das Logische oder die göttliche Vernunft erst die Möglichkeit der Ideen enthält, so enthält die ästhetische Idee oder die göttliche Phantasie erst das inhaltliche Princip, die innergöttliche Natur, das Was der Wirklichkeit; die Form der aussergöttlichen und kreatürlichen Existenz, das Dass des Daseins hingegen muss erst der Wille herzubringen, der als göttlicher Schöpferwille frei ist. Wenn aber erst der Wille die Form der Realität, das Dass der Existenz zur Idee herzubringt, wie kann dann dem Inhalt der ästhetischen Idee schon vor der Schöpfung, also vor Eintritt des sie realisierenden Willens Realität zugeschrieben werden? Hat Weisse da nicht ideelle Aktualität mit Realität verwechselt? Kann die Aktualität der Idee in Gott angenommen werden, so lange keine Aktualität des Wollens in ihm besteht? Und kann die Aktualität der Idee in Verbindung mit der Aktualität des Wollens eine andere Wirklichkeit ergeben, als die der Welt, die dann freilich eine innergöttliche bleibt, ebenso wie die Idee als aktuelle eine rein innerweltliche ist?

Weisse setzt irrtümlich die göttliche Vernunft oder das noch unentfaltete Logische mit Schellings Urgrund gleich, der doch vielmehr dem Willen, also seinem dritten Princip, entspricht. Ferner bezeichnet er, ähnlich wie Eckhart, das intelligible Universum oder die aktuelle Idee als die »Natur in Gott«, während Böhme, Baader und Schelling den blinden Willen meinen, wenn sie von der Natur in Gott sprechen (vgl. Band I dieses Werkes S. 254, 256, 335—336). Diese terminologischen Abweichungen sind der Grund, weshalb die Anhänger Böhmes, Baaders und Schellings und diejenigen Eckharts und Weisses einander gar nicht verstehen; denn sie verbinden mit denselben Worten einen ganz verschiedenen Sinn. Ferner nennt Weisse das intelligible Universum der göttlichen Phantasie auch die Materie oder den Stoff in Gott, weil sie der Inhalt ist, zu dem sich der ihn realisierende Wille als Form verhält, und weil er inhaltliches und stoffliches Princip identifiziert. Die Idee wird also erstens real, zweitens

Natur und drittens Materie genannt und als reale, materielle Natur in das Gegenteil ihrer selbst verkehrt.

Auffallend ist ferner, dass Weisse der göttlichen Phantasie Empfindung, Gefühl, Gemüt und Charakter zuschreibt. Empfindung soll allerdings hier unsinnlich, Gefühl nicht rezeptiv, sondern spontan und rein geistig, Gemüt als die Fülle der durch den Liebewillen an die Geschöpfe mitteilbaren Gestalten verstanden werden. Aber alle diese Begriffe lassen sich gar nicht von der Beteiligung des Willens isolieren und verlieren ihre Bedeutung im Absoluten, wo die Rezeptivität ausgeschlossen ist. Richtig ist dagegen, dass in der Idee die Stätte eines noch unbewussten teleologischen Prozesses ist, der die unentbehrliche Vorbedingung für eine etwaige bewusste Teleologie bildet. In der göttlichen Vernunft soll unbewusste logische Notwendigkeit, in der göttlichen Phantasie unbewusste Freiheit (d. h. unbewusste Teleologie) und erst im göttlichen Willen bewusste und selbstbewusste Freiheit herrschen. —

»Gott kann nur Person sein, wenn er nicht bloss eine Person ist; denn die Person ist nur dadurch Person, dass sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat.« Nur der Beweis der Dreieinigkeit und Dreipersönlichkeit Gottes kann den Beweis seiner Persönlichkeit liefern. In dieser Einsicht erhoben sich die trinitarischen Theisten weit über die unitarischen. Weisse setzt Gott-Vater mit dem Logischen vor seiner Entfaltung zur Idee, Gott-Sohn mit der entfalteten Idee, Gott-Geist mit dem Willen gleich. Er knüpft dabei an Augustins Dreiheit: memoria, intelligentia, amor an, und setzt memoria mit dem unbewussten Wissen im Inbegriff der unentfalteten Möglichkeiten, intelligentia mit Gemüt und amor mit dem ethischen Willen oder der Güte gleich. Merkwürdigerweise schreibt er die Potentia oder Macht nicht dem Willen, sondern dem logischen Formalprincip zu. Der Beweis der Persönlichkeit Gottes hängt also davon ab, ob sich Vernunft, Phantasie und Willen in Gott als drei Personen nachweisen lassen.

Zunächst muss der Umstand auffallen, dass Vernunft, Phantasie und Wille in Gott nicht drei gegen einander selbständige Principien sind. Denn Vernunft und Phantasie, Logisches und aktuelle Idee, sind ein und dasselbe Princip, nur das eine Mal im Zustand der Ruhe, Potentialität, unentfalteten Möglichkeit, das andere Mal im Zustande der Spannung, Bethätigung, entfalteten

Aktualität. Potenz und Aktus desselben Princips dürfen nicht als zwei verschiedene Principien behandelt, nicht als zwei verschiedene Personen einander gegenübergestellt werden. Wenn dies aber bei dem einen Princip geschieht, warum dann nicht auch bei dem anderen, dem Willen? Das gäbe dann freilich vier Personen statt drei.

Die Vernunft ist »die Nacht der Negativität, die zwar nicht Bewusstlosigkeit aber Unbewusstsein genannt werden kann«, in ihr ist ewig starre Identität. Die Phantasie zeigt zwar die Lebendigkeit der unbewussten Teleologie, aber noch keine bewusste Freiheit. Dem Willen wird zwar bewusste Freiheit zugeschrieben, aber nicht gezeigt, woher das Bewusstsein zu der Freiheit hinzukommen soll. Die göttliche Vernunft ist also offenbar unbewusst und unpersönlich, und der Vater soll auch erst im Sohne Leben, Antlitz und Person im eigentlichen Sinne gewinnen. Die Phantasie, oder der Sohn, soll ein Selbstbewusstsein dadurch gewinnen, dass sie die Fülle ihrer Gestalten zur Einheit wieder zusammenfasst, und diese Annahme wiederum scheint Weisse unerlässlich, wenn die Phantasie nicht zu einer mittelpunktlosen und einheitlosen Substanz werden soll, die sich im Sinne eines emanatistischen Pantheismus unendlich expandiert. Dabei ist aber übersehen, dass schon die Einheit des anschauenden Subjekts, die Einheit des Anschauungsaktes und die Idealität des Anschauungsinhalts die innere Mannigfaltigkeit desselben genügend vor einem Auseinanderfallen und sich Zerstreuen schützen, dass also für eine nachträgliche Wiedervereinigung desselben ebensowenig ein Bedürfnis wie eine Möglichkeit vorliegt. Der Wille endlich hat weder als Moment der freien Initiative, noch als das die Existenzform hinzubringende, die Idee realisierende Princip irgend etwas mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu thun.

Hiernach ist der Beweis für das Bewusstsein bei allen drei Principien misslungen, damit auch der für ihre Persönlichkeit, und damit auch der für die Persönlichkeit Gottes überhaupt. Bei der ewigen Vernunft oder Gott-Vater hat Weisse selbst davon ein Gefühl, weil er selbst ein zeitlos ewiges Selbstbewusstsein so nachdrücklich für die schwerste Täuschung erklärt hat. Um ihm trotzdem zu einem Scheinbewusstsein zu verhelfen, fügt er die willkürliche Hilfshypothese hinzu, dass auch in der ewigen Vernunft eine leise aber stetige Spiegelung des wechselnden In-

haltes der aktuellen Idee stattfinde, und dass sein Bewusstsein an diesen zeitlichen Wechsel anknüpfe. Offenbar ist damit der ganze Unterschied von blosser Möglichkeit und Entfaltung, Potentialität und Aktualität wieder aufgehoben, auf dem die Unterscheidung von Vernunft und Idee, Vater und Sohn beruhte.

Da die Persönlichkeit Gottes auf der Zeitlichkeit seiner vorweltlichen und ausserweltlichen Phantasieanschauung beruht, so muss eine unendliche Zeitspanne vergangen sein, während deren Gott sich an den »ätherischen Lichtgebilden« seines idealen Universums seiner selbst bewusst wurde, ohne den Entschluss zu einer Weltschöpfung zu fassen. Wenn dieser Entschluss dann auf die Liebe und Güte seines sittlichen Willens zurückgeführt wird, so bleibt es auffallend, wie diese Liebe und Güte eine halbe Ewigkeit mit ihrer Bethätigung zögern konnte. —

Dass der dialektische Umschlag der Idee der Wahrheit in die der Schönheit und dieser in die der Güte oder Gottes, auf dessen Erfindung Weisse sich am meisten zu gute that, heute noch ernstlich als eine reale Genesis der Gottheit aufgefasst werden könnte, ist nicht zu befürchten. Ebensowenig wird aber seine »Metaphysik« oder genauer Kategorienlehre heute noch darum Beifall finden, weil sie eine Denkbestimmung aus der anderen dialektisch abzuleiten sucht und an der apriorischen Erkennbarkeit der apriorischen Vernunftformen festhält. Der Inhalt der Weisseschen Kategorienlehre schliesst sich ebenso eng wie ihre Form an die Hegelsche Logik an, aber so, dass die subjektive Logik ganz ausgeschieden, Raum und Zeit hereingezogen und vieles umgestellt wird. Die Hegelsche Dreiteilung in Sein, Wesen und Begriff wird demgemäss durch eine Dreiteilung in Sein, Wesen und Wirklichkeit ersetzt, indem aus Hegels Lehre vom Wesen der dritte Abschnitt ausgeschieden und zum dritten Teil der Metaphysik verselbständigt wird. Da nun doch wieder alles in das triadische Schema der Dialektik gezwängt werden muss, so ergiebt sich folgende Stoffverteilung:

I. Die Lehre vom Sein.

1. Die Kategorien der Qualität.
   a. Sein; b. Dasein; c. Unendlichkeit.
2. Die Kategorien der Quantität.
   a. Zahl; b. Grösse; c. Verhältnis.

3. Die Kategorien des Masses.
   a. Individuum, Art und Gattung; b. spezifische Grösse, Regel und Gesetz; c. Form und Inhalt.

II. Die Lehre vom Wesen.

1. Die spezifischen Grundzahlen der Wesenheit.
   a. Identität — Einheit; b. Zweiheit — Gegensatz; c. spezifische Dreiheit.
2. Die Kategorien des Raumbegriffs.
   a. Ausdehnung; b. Ort; c. Raum.
3. Die Grundbestimmungen der Körperlichkeit.
   a. Schwere; b. Polarität und Kohäsion; c. Chemismus.

III. Die Lehre von der Wirklichkeit.

1. Die Kategorien der Reflexion.
   a. Substantialität — Möglichkeit; b. Kausalität — Wirklichkeit; c. Wechselwirkung — Notwendigkeit.
2. Die Kategorien des Zeitbegriffs.
   a. Bewegung; b. Dauer; c. Zeit.
3. Die Grundbestimmungen der Lebendigkeit.
   a. Teleologie und Organismus; b. Leben; c. Freiheit.

Die Bezeichnung »Wirklichkeit« für den dritten Abschnitt ist hier nur als ein möglicher Begriff der Wirklichkeit zu verstehen, ebenso wie die rein logische Notwendigkeit der Kategorien als Formen des Seienden von der realen konkreten Notwendigkeit des eigentlich Wirklichen zu unterscheiden ist. Bei der »Körperlichkeit« und »Lebendigkeit« ersetzt Weisse den Ausdruck »Kategorien« durch den anderen: »Grundbestimmungen«, offenbar weil er fühlt, dass die Grundbestimmungen der unorganischen und organischen Naturphilosophie nicht in demselben Sinne allgemeine metaphysische Kategorien sind, wie die objektiv logischen Funktionsformen. Bei Hegel ist der Ausdruck »Lehre vom Wesen« dadurch gerechtfertigt, dass das Wesen das dem unmittelbaren Sein zu Grunde liegende ist; bei Weisse aber, der Substanz und Ursache samt allen Reflexionskategorien aus der Lehre vom Wesen ausgeschieden hat, bleibt eigentlich gar keine Rechtfertigung für die scharfe Sonderung der Sphären des Seins und des Wesens übrig. Die spezifische Dreiheit, welche Weisse im Sinne der

Hegelschen Dialektik zu Identität und Gegensatz hinzugefügt hat, soll etwa im Sinne pythagoreischer Zahlenmystik in die drei Dimensionen des Raumes umschlagen.

Räumlichkeit und Zeitlichkeit treten erst in der ästhetischen Idee der göttlichen Phantasie als wirkliche Inhaltsbestimmungen auf; in der Metaphysik haben sie ebenso wie Wirklichkeit und alle übrigen Kategorien nur die Bedeutung von Möglichkeiten, die sich eventuell bei wirklicher Entfaltung zu keinen anderen Formen als diesen ausgestalten können. Nun hat Weisse zwar darin ganz recht, dass auch die übrigen kategorialen Denkformen sich gar nicht entfalten können, ohne sich an raumzeitlichen Bestimmungen zu entfalten, und dass die eventuelle Entfaltung der Raum- und Zeitformen bei gegebenem Anlass zur Bethätigung des Logischen ebensogut logisch determiniert ist, wie die irgend welcher anderen Kategorien. Sein Irrtum liegt nur in der Annahme, dass die Idee der Wahrheit, oder die Vernunft von selbst in die Idee der Schönheit oder die absolute intelligible Phantasieanschauung umschlage, dass das an sich inhaltleere Logische sich zu dem System der Kategorien und zu einer von ihm geformten aktuellen Idee entfalte, ohne dazu eines unlogischen Anstosses und eines unlogischen Beziehungspunktes als Gegenstand seiner Selbstanwendung zu bedürfen. Der Umschlag des an sich seienden Logischen in eine konkrete intuitive Idee aus eigener Kraft und eigenen Mitteln wird dadurch um nichts begreiflicher, wenn man an Stelle des unmittelbaren Umschlags des Logischen in die immanente Weltidee, welche die Aporie des Hegelschen Panlogismus bildet, zunächst den Umschlag des Logischen in eine überweltliche konkrete Idee oder in ein raumzeitliches ideales Universum setzt, wie Weisse thut. Giebt man ihm aber einmal diese eingeschobene Zwischenstufe zu, dann ist auch gegen die Gleichstellung der Kategorien der Räumlichkeit und Zeitlichkeit mit den übrigen Kategorien nichts mehr zu erinnern.

Dagegen scheint es nicht richtig, die Kategorien der Räumlichkeit und Zeitlichkeit auf ganz verschiedene Sphären zu verteilen, und die ersteren dem Wesen, die letzteren der Wirklichkeit zuzuweisen, da doch beide gleichermassen der Erscheinung des Wesens in der Wirklichkeit angehören. Ferner scheint es eine Umkehrung, dass die einfachere der beiden Kategorien, die Zeit, erst lange nach der komplizierteren, dem Raum, statt vor ihm,

abgehandelt wird. Endlich scheint es unstatthaft, die Bewegung zwischen Raum und Zeit einzuschieben und einseitig zu den Kategorien der Zeitlichkeit zu rechnen, anstatt entweder beide aus der Analyse der Bewegung oder die Bewegung aus der Synthese beider abzuleiten, oder aber die Veränderung an die Zeit und die Bewegung an den Raum anzuschliessen.

Als wertvoll hervorzuheben sind Weisses Erörterungen über die Teleologie und manches in denen über Kausalität. Lotze hat diese Ansichten Weisses übernommen und durch populäre Ausführung weiteren Kreisen zugänglich gemacht, während er Weisses Ansicht heftig bekämpft, als ob hinter dem wirklichen Absoluten ein System ewiger Wahrheiten stände. Er hat aber dabei wohl dem Umstande nicht genug Rechnung getragen, dass diese Lehre Weisses bloss ein allerdings irreleitender Ausdruck dafür sein soll, dass die absolute Vernunft, wenn sie sich einmal bethätigt, sich auch nur in logisch determinierten Formen bethätigen kann, die unser diskursives Nachdenken sich in Gestalt von Urteilen und Gesetzen vergegenwärtigt, denen es eine ewige Wahrheit zuschreiben muss. Wie im absoluten Denken die Kategorien die immanenten und impliziten Formbestimmungen sind, die die Urvernunft der entfalteten Idee geben muss, so sind sie auch im Menschen bei Weisse (ähnlich wie bei Schleiermacher) »die bewusstlos bildende schöpferische Macht, welche die Welt der sinnlichen Anschauung und Vorstellung als einen Kosmos zu schöner lebendiger Gesetzlichkeit geformt und gestaltet dem Geiste entgegenbrachte« (Weisses Metaphysik, S. 64).*) —

I. H. Fichte (1797—1879) ist ein entschiedener Gegner alles Herausspinnens realer Erkenntnisse aus reinen Begriffen. Wie Schelling sieht er den Grund der Wirklichkeit in einer Freiheitsthat des Absoluten; was aber aus der Freiheit stammt, ist nicht a priori zu bestimmen, sondern kann nur auf Grund der Erfahrung bestimmt werden. Darum lobt er den analytisch-induktiven Lehrgang in dem ersten Teil des Krauseschen Systems. Die Dialektik hält er einerseits als negative Dialektik fest, um das System der Kategorien in apriorisch gewisser Weise aus der Unzulänglichkeit jeder einzelnen in ihrer Isolierung zu entwickeln, anderer-

*) Vgl. »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 85—103, 364—366, 397—398, 420, 474, 513, 539—540.

seits als positive Dialektik, um aus dem vollendeten Begriff des Absoluten den ganzen Inhalt seines Wesens zu entwickeln. Aber dieser ganze dialektische Apriorismus bleibt formal, d. h. er führt nicht über die Erkenntnis des Wesens Gottes hinaus (Schellings negative Philosophie). In Bezug auf das Wirkliche und Geschichtliche, das aus der Freiheit Gottes folgt, versagt der Apriorismus; hier bedarf es der Induktion aus dem empirisch Gegebenen. In seiner ersten Periode sucht er das Dasein Gottes, oder dass das Absolute ist, aus dem »Erkennen als Selbsterkennen« zu beweisen, das Wesen Gottes aber negativ in der Kategorienlehre seiner »Ontologie«, positiv in seiner »spekulativen Theologie« zu entwickeln. In seiner zweiten Periode stützt er sich ganz auf die Erfahrung und sucht aus dieser den Inhalt des Wirklichen und die dafür anzunehmenden Erklärungsgründe zu erforschen. In dieser zweiten Periode erscheint er infolge dessen in methodologischer Hinsicht als der erste Moderne unter den Theisten des neunzehnten Jahrhunderts.

Inhaltlich entlehnt er die Kategorienlehre seiner Ontologie und die teleologische Weltanschauung von Hegel, den Panentheismus von Krause, die trinitarische Gotteslehre von Baader, das System der Monaden von Leibniz, die anthropologische Richtung seines Philosophierens von Troxler, die Urpositionen und den intelligiblen Raum von Herbart. Den intelligiblen Raum versteht er aber in dem von Herbart abweichenden Sinne, dass er Urposition oder absolute Position nicht als Aseität oder Selbstsetzung, sondern als ursprüngliche Position durch das Absolute auffasst. Die Selbstgewissheit des Ich und den absoluten Wert der sittlichen Persönlichkeit übernimmt er von seinem Vater, dessen späteren Standpunkt er mit Hilfe der angegebenen Gedanken in dem Sinne weiter auszubauen sucht, dass die Idee der Persönlichkeit in allen Teilen der Philosophie zur Geltung gelangt und in einem konkreten ethischen Theismus gipfelt. Der spezifisch christliche Theismus soll dadurch zu einem universalen humanitären erweitert werden, der sich zur Weltreligion eignet. —

Nach dem Angegebenen kann es nicht die Aufgabe der Philosophie sein, ein eigenes neues, originelles System der Philosophie auszudenken, sondern nur das von Gott urgedachte Weltsystem im eigenen Geiste nach Anleitung des a posteriori Vorgefundenen nachzudenken. Fichte stellt die Erkenntnislehre an

den Anfang des Systems. Er lehnt sich dabei an seinen Vater, an Schellings transcendentalen Idealismus und Hegels Phänomenologie des Geistes an und verfolgt zugleich die Absicht, die subjektive Logik aus der Kategorienlehre auszuscheiden und diese ganz auf objektive Logik zu beschränken. Dem Raum und der Zeit, wie sie uns als empirischer Schein gegeben sind, spricht er jede Realität und Wahrheit ab; hinter ihnen aber supponiert er im göttlichen Allbewusstsein einen wahren Raum und eine wahre Zeit. In diesem wahren Raum sind die Monaden zwar verschieden, jedoch ohne Undurchdringlichkeit und Verfinsterung gegen einander, und die wahre Zeit ist beharrende, gegenwartsvolle Dauer ohne beständig sich selbst aufhebende Verneinung und Vergänglichkeit. Der wahre Raum ist demnach von einem beziehungsvollen Ineinandersein, die wahre Zeit von der Ewigkeit nicht zu unterscheiden. — Im höchsten Selbsterkennen wird das Ich seiner als eines endlichen bewusst und wird durch die Dialektik dieser Endlichkeit dahin getrieben, zu erkennen, dass es seinen wahrhaften Grund und Halt nur in einem Absoluten gewinnen kann, das es selbst nicht ist, sondern erst als der Grund der Identität des Subjekts und Objekts zu denken ist. —

Hegels Logik spaltet er in Kategorienlehre und Ideenlehre. Erstere umfasst die Lehre vom Sein und Wesen, nimmt aber unter Kausalität und Wechselwirkung bereits Finalität, Organismus, Seele und Geist, und zwar die drei letzteren sowohl in ihrer individuellen als auch in ihrer universellen Gestalt mit hinein. Damit hatte Fichte sich den Stoff zur künftigen Ideenlehre eigentlich schon vorweggenommen, und er ist deshalb auch niemals zu einer Ausführung der Ideenlehre als solcher im Sinne seiner positiven Dialektik gelangt. Vielmehr hat er in seiner spekulativen Theologie sofort den induktiven Weg eingeschlagen und die Erforschung Gottes auf die gegebene Weltwirklichkeit gestützt.

In der »Lehre vom Sein« nennt Fichte diejenigen Kategorien, die Hegel unter Qualität befasst, die »Urkategorien«, zieht das »Mass« als begrenzte und bestimmte quantitative Grösse in die Kategorien der Quantität herein, und hängt dann als dritten Abschnitt die Position, Negation und Limitation an, die er wie Kant als Kategorien der Qualität bezeichnet. Die »Lehre vom Wesen« nennt er auch die »Sphäre der Verhältnisbegriffe«. Im allgemeinen folgt er auch hier Hegel in seiner Auffassung, nimmt

aber in der Anordnung des Stoffes vielfache Umstellungen vor. Fichtes System der Kategorien zeigt folgendes Bild:

A. Die Lehre vom Sein.

I. Die Urkategorien.
1. Setzen (a. Sein; b. Nichts).
2. Gegensetzen (a. Etwas; b. Anderes).
3. Bezugsetzen (a. Dies; b. Dies zu Anderem),

II. Die Kategorien der Quantität.
1. Quantitative Grösse (a. stetige; b. diskrete Grösse; c. Zahl).
2. Begrenzte quantitative Grösse (a. Mass; b. Massbestimmtheit; c. Mass- und Zahlenverhältnis).
3. Bestimmte quantitative Grösse (a. extensive, b. intensive Grösse; c. spezifisches Quantum).

III. Die Kategorien der Qualität.
1. Position (a. Bestimmtheit; b. Beschaffenheit; c. Endlichkeit).
2. Negation (a. Negation der Bestimmtheit; b. Unterschied; c. Veränderlichkeit oder Werden).
3. Limitation (a. Beziehung auf anderes; b. auf sich; c. innere Unendlichkeit des Bestimmten).

B. Die Lehre vom Wesen.

I. Die Kategorien des Grundes und der Folge.
1. Inneres und Äusseres (a. Gegensatz beider; b. Ideales und Reales; c. Einheit beider).
2. Gehalt und Form (a. Gegensatz beider; b. spezifischer Gehalt in spezifischer Form; c. unendlicher Gehalt in ewiger Form).
3. Vermögen und Vollziehung (a. Gegensatz beider; b. reales Vermögen in einem System von Vollziehungen; c. Einheit beider).

II. Die Kategorien der Wirklichkeit.
1. Zufälligkeit (a. durch Vereinzelung; b. als Ursache; c. als das Grundlose).
2. Möglichkeit (a. negative oder formelle; b. reale; c. bedingende Möglichkeit).
3. Notwendigkeit (a. abstrakte oder formelle; b. reale Notwendigkeit; c. das bedingend-unbedingte Wesen.

III. Die Kategorien der Substantialität.

1. Substanz und Accidenz (a. Ding und Eigenschaften; b. Ganzes und Teile; c. Monas und ihre Totalität).
2. Kausalität und Dependenz (a. Ursache und Wirkung; b. Kraft und Produkt; c. Mittel und Zweck).
3. Wechselwirkung (a. Organismus; b. Seele; c. Geist).

Soweit die apriorische Erkenntnis reicht, soweit ist unsere Erkenntnis des Absoluten völlig gewiss und erschöpfend, aber so weit ist sie auch rein formal. Von Gott als dem Urquell der Wirklichkeit dagegen können wir zwar eine mittelbare, auf Rückschlüssen beruhende Kenntnis haben, aber diese ist weder erschöpfend nach apodiktisch gewiss. —

Endlich sein heisst den Grund seiner Existenz in einem Anderen haben, oder durch Anderes sein. Die Summe der Endlichen ist ein System von qualitativ bestimmten Urpositionen des Absoluten, die als solche ewig beharrlich und unveränderlich für sich sind, zugleich aber auch in wechselnden Beziehungen zu einander stehen und für einander sind. Diese Beziehungen unter einander sind nur dadurch möglich, dass das Absolute, welches sie als seine Urpositionen gesetzt hat und das allein Wirksame und Wirkliche in ihnen ist, sie im Setzen zugleich vereint und im Erhalten zusammenschliesst, dass es für sie nicht bloss Weltwesen, sondern auch Weltgesetz, teleologische Weltregierung und Vorsehung ist. Fichte lehnt den Ausdruck »Weltseele« für das Absolute ab, weil Seele wohl zweckvoll, aber nicht zwecksetzend und zweckmächtig sei, nur instinktartig, d. h. bewusstlos vernünftig wirke und den Instinkt nicht besitze, sondern von ihm besessen werde. Indessen, wenn diejenige unbewusste Vernunft, die sich im Endlichen als Instinkt darstellt, sich mit der absoluten Vernunft *deckte* und in eins zusammenfiele, so könnte man doch nicht mehr sagen, dass die letztere von der ersteren besessen wäre. Es liegt hier offenbar die Furcht zu Grunde, Gott durch Zuerkennung einer unbewussten Vernunft herabzusetzen; wenn aber Fichte selbst in seiner zweiten Periode die instinktartige Vernunft der bewusstlosen Phantasie als das Höhere der bewussten Vernunft im Menschen nachweist, so hätte er daraus doch Anlass schöpfen sollen, die Grundlagen zu revidieren, auf denen sein Beweis für das Selbstbewusstsein und die Persönlichkeit Gottes

in seiner ersten Periode beruht. Dies thut er jedoch nicht, sondern beruft sich in seiner zweiten Periode einfach auf den in den Schriften der ersten Periode erbrachten Beweis, als auf eine erledigte und unerschütterliche feststehende Sache.

Später erkennt Fichte an, dass das Bewusstsein nichts Neues hervorbringt, sondern nur einen Teil der realen Vorgänge in der Seele mit seinem Lichte begleitet, dass es innerhalb dieses Kreises sogar Irrtum und Unsicherheit, Thorheit und Schuld mit sich bringt, während alles gut und recht bestellt ist, so lange nur die bewusstlosen oder halbbewussten instinktiven Regungen den Menschen beherrschen. Jetzt aber hält er es noch für unumgänglich, dass das Absolute die vielen Endlichen nicht nur durch sein Sein, sondern auch durch sein Wissen einige, dass dieses Wissen ein Allbewusstsein sei, und dass ihm als unentbehrliche Bedingung ein Selbstbewusstsein, ein Urich, eine absolute Persönlichkeit vorhergehe. Nun kann sicherlich das Endliche vom Absoluten nicht gesetzt werden ohne eine ideelle Intuition seiner besonderen Bestimmtheit, und ebenso können die vielen Endlichen nur dadurch geeint werden, dass sie die innere Mannigfaltigkeit eines und desselben Intuitionsaktes ausmachen. Dass aber dieser absolute Intuitionsakt ein bewusster sein müsse, ist eine blosse petitio principii, die sogar unmöglich wird, wenn Fichtes spätere Ansicht richtig ist, dass das Bewusstsein eine unproduktive Begleiterscheinung realer Vorgänge, und die unbewussten Geistesthätigkeiten allein produktiv sind.

Gewöhnlich nimmt man an, dass gegenständliches Bewusstsein und Selbstbewusstsein erst mit einander entstehen und dabei das erstere die Bedingung für die Entstehung des letzteren bildet. Fichte kehrt ohne Begründung dies Verhältnis um. Er giebt zu, dass Selbstbewusstsein die Unterscheidung des Selbst von einem Anderen erfordere, behauptet aber, dass dieses Andere ebensogut in dem Wesen der eigenen Persönlichkeit liegen könne, wie ausserhalb. Auch das scheint unhaltbar, von einem »Anderen« innerhalb des Absoluten zu reden, da seine produktive Anschauung für es nichts Andres ist, sondern nur eine Bethätigung seiner selbst, die spontan aus ihm entsprungen, und nicht, wie im endlichen Geiste, durch Einwirkung eines ausserhalb stehenden Anderen aufgenötigt ist. Selbst wenn ein Allbewusstsein im Absoluten bestände, könnte es doch nicht zu einem Selbstbewusst-

sein in ihm kommen, weil unter den gegebenen Umständen kein Anlass zur Unterscheidung des thätigen Subjekts von seiner Thätigkeit und zu einer von der Thätigkeit auf das Subjekt zurückblickenden Reflexion vorhanden wäre. —

Hinter dem Denken Gottes muss der Wille angenommen werden, welcher mit dem Denken in Einheit thätig ist, das Denken erst zu einem schöpferischen macht und dadurch den Träger und die Substanz in allen Geschöpfen ausmacht. Der Wille ist nicht wie bei Schelling mit dem Denken wie ein Attribut mit dem anderen durch eine sie tragende Substanz verbunden, sondern er fungiert selbst als Realprincip und Substanz zugleich nicht nur in den Geschöpfen, sondern auch in Gott selbst. Er ist die objektive oder reale Seite oder die Natur in Gott, wie das Wissen die subjektive oder ideale Seite darstellt. Fichte unterscheidet nun mit Baader einen dreifachen Prozess in Gott, den realen Willensprozess, den idealen Denkprozess und den geistigen Prozess, der beide in sich zusammenschliesst; er führt aber dabei die Fünfteilung Baaders innerhalb eines jeden auf eine Dreiteilung zurück.

Im Willensprozess ist das Erste der noch unaufgeschlossene Urgrund, die noch gegensatzlose Einheit, die Indifferenz Schellings, der Ungrund Böhmes, das Stillschweigen oder die Finsternis der Gnostiker u. s. w. Das Zweite ist dann die aus jenem erzeugte Unendlichkeit des göttlichen Seins, die intensiv und extensiv unendliche Realität und Machtfülle, das Dritte die verwirklichte Einheit, die bereits in die ideale Seite hinüberweist, weil sie nur möglich ist im Geiste Gottes. — Im idealen Prozess ist das Erste das Urich, das mit sich ewig identische Ursubjekt, das unbewegte Auge, die stille noch unaufgeschlossene Weisheit, noch nicht das Bewusstsein selbst, sondern erst das Grundlegende desselben. Das Zweite ist das Allbewusstsein, das Objektive in Gott, worin der Reichtum des im Ersten noch potentiellen Lebens in die eigene Schiedlichkeit auseinandergelegt wird. Das Dritte ist die zur Offenbarung gekommene laute Weisheit oder die Selbstanschauung oder das Selbstbewusstsein Gottes, das also hier doch erst als Folge des Allbewusstseins auftritt. — Der Geistesprozess endlich ist nur die Einheit der beiden vorigen, indem jedes Moment des einen mit dem ihm entsprechenden Moment des anderen verschmolzen wird. Von den Personen der

Trinität entspricht der Vater dem ersten Moment sowohl im Willensprozess als auch im idealen Prozess, der Sohn dem zweiten Moment, am meisten im idealen Prozess, der heilige Geist dem dritten Moment im idealen Prozess und im Geistesprozess.

Es liegt auf der Hand, dass das erste und zweite Moment im Willensprozess den Unterschied von Potenz und Aktus, von ruhendem Willensvermögen und gespannter Willensbethätigung ausdrückt, und dass das erste und zweite Moment im idealen Prozess dem Unterschied des logischen Formalprincips und der entfalteten Idee oder dem Unterschiede von Vernunft und Phantasie bei Weisse entspricht. Die ersten Momente zeigen die Principien in Ruhe, die zweiten Momente zeigen sie in Spannung, wie Schelling es nennt. Die Frage ist nur, was das dritte Moment bedeutet. Beim idealen Prozess ist dies klar, nämlich das reflektierte Selbstbewusstsein; aber beim Willensprozess ist es desto unklarer; es ist hier offenbar nur um eine Füllung der triadischen Schablone zu thun, welche die Korrespondenz mit dem dritten Gliede des idealen Prozesses herstellt. Fällt dieses dritte Glied im idealen Prozess als etwas im Absoluten Unmögliches und Überflüssiges hinweg, so schwindet damit auch jeder Grund, es im Willensprozess festzuhalten. Der Geistesprozess ist nichts zu den anderen beiden neu Hinzukommendes, sondern ist lediglich ihre Wirklichkeit und Wahrheit, von der sie nur begriffliche Abstraktionen und künstliche Ausschnitte darstellen. Die Principienlehre macht also hier zwar einen Fortschritt gegen Baader und Weisse, wird aber wieder durch die Einmischung des Selbstbewusstseins verdorben und ermangelt der den Attributen zu Grunde liegenden Substanz, wie sie Schelling als unentbehrlich erkannt hat.

Die intellektuelle Persönlichkeit im abstrakt logischen Sinne kann erst mit dem Selbstbewusstsein eintreten, also frühestens auf der dritten Stufe des idealen Prozesses; die konkrete ethische Persönlichkeit aber mit Einschluss von Gemüt und Liebe, auf welche Fichte alles ankommt, kann frühestens auf der dritten Stufe des Geistesprozesses gesucht werden, weil erst dort Wille mit Selbstbewusstsein verbunden auftritt. Im Willensprozess fehlt die Intelligenz, im idealen Prozess der Wille. Der Wille des Willensprozesses und der des Geistesprozesses sind nicht zwei Willen, sondern einer und derselbe. Ebenso ist die Intelligenz und das Selbstbewusstsein ein und dasselbe im idealen Prozess

und im Geistesprozess. Von drei konkreten Personen in der Gottheit kann hiernach bei Fichte gar keine Rede sein, da es sich bei ihm nur um Ein Selbstbewusstsein und um Eine ethische Persönlichkeit in der Gottheit handelt. Fichtes Trinitarismus ist demnach ein blosser Modalismus, der stark zum Unitarismus hinneigt. Auch hierdurch unterscheidet er sich von Weisse und rückt näher an Krause heran. —

Weisse hatte richtig erkannt, dass ohne Zeit und Raum keine Lebendigkeit und Wirklichkeit in Gott möglich sei. Fichte hatte dies dem Wortlaut nach zugegeben; aber er entstellt es dem Sinne nach, indem er die empirische Raumzeitlichkeit als wahrheitlosen Schein behandelt und die wahre Raumzeitlichkeit, die er Gottes Bewusstseinsinhalt zuschreibt, in einer Weise beschreibt, dass sie sich von einem ewigen Ineinander aller Teile nicht mehr unterscheidet. Damit wird dann wieder alle Vergangenheit und Zukunft in die ewige Gegenwart des Allbewusstseins mit hineingepackt. Hierdurch wird einerseits die behauptete Lebendigkeit Gottes zu einer unhaltbaren Vorspiegelung, und andererseits die Möglichkeit aufgehoben, aus dem ewig unwandelbaren Ineinander dieses Allbewusstseins irgend eine der zeitlichen Veränderungen zu erklären, deren Gesamtheit den Weltprozess im gewöhnlichen Sinne des Worts ausmacht. Über die erstere Schwierigkeit setzt Fichte sich hinweg, um nicht mit dem Einlass der empirischen Zeit in den Inhalt des Allbewusstseins dem Pantheismus zu verfallen, steht also in diesem Punkte zu Weisse in entschiedenem Gegensatz. Der zweiten Schwierigkeit trägt er dadurch Rechnung, dass er ein doppeltes gegenständliches Bewusstsein in Gott annimmt, nämlich ein zeitliches Weltbewusstsein oder eine Weltallwissenheit Gottes neben sein ewiges Allbewusstsein stellt.

Das Allbewusstsein entspricht dem Willen ad intra, der nur den ewig konstanten Inhalt des Allbewusstseins in ewiger Weise in Gott realisiert. Die Weltallwissenheit entspricht dem Willen ad extra, der den zeitlich wechselnden Inhalt der Weltallwissenheit als wechselndes Beziehungssystem der Monaden schöpferisch realisiert und so erst die Welt im Sinne des Weltprozesses setzt. Die Gesamtheit der Monaden ist bereits als ewiges Ineinander der realen unwandelbaren Urpositionen vor der zeitlichen Weltschöpfung gegeben; der Schöpfungswille ad extra hat nichts weiter zu thun, als das einende temperierende Band aufzulösen,

welches das Realuniversum in Gott zusammenhält, und die Monaden dem falschen Schein des raumzeitlichen Beziehungswechsels zu überlassen. Die ewigen Monaden sind schon vor der Weltschöpfung völlig real, nämlich durch den Willen ad intra realisiert, der in ihrer Gesamtheit seine Wirklichkeit hat. Die innergöttliche Welt oder das ewige System der Urpositionen in Gott ist von jeher als eine reale Welt fertig, die in ihrer höheren wahren Räumlichkeit und Zeitlichkeit zugleich ein ewig vollendetes, unwandelbares Beziehungssystem der Monaden darstellt, also ebenso vollkommen, wie real ist.

Indem durch den Willen ad extra das einigende Band dieser vollendeten Welt gelöst wird, gewinnt sie an Realität nichts hinzu, büsst aber an Vollkommenheit ein, da sich mit der illusorischen empirischen Zeitlichkeit und Räumlichkeit der Wechsel, die Verfinsterung der Monaden gegen einander, das Übel und das Böse einstellt. Da liegt doch die Frage nahe, warum der Wille ad extra zu dem Willen ad intra hinzutreten musste. Anfangs weist Fichte diese Frage als bedeutungslos ab; später beantwortet er sie dahin, Gott habe seine Liebe den Geschöpfen mitteilen wollen, um dadurch selbst seine Liebe gegen die Geschöpfe tiefer zu empfinden. Nun ist aber nicht abzusehen, warum die Monaden im Zustande der Zerstreuung und Unvollkommenheit mehr Gegenliebe gegen Gott empfinden sollen, als in dem schon ebenso realen Zustande der vollkommenen Welt vor der Schöpfung. Ebensowenig ist verständlich, inwiefern Gottes Liebe zu den Monaden dadurch erhöht werden könnte, dass sie aus einem vollkommeneren in einen unvollkommeneren Zustand versetzt werden. Am wenigsten ist es begreiflich, wie eine Erhöhung des Genusses der Liebe in einem allgütigen Gott die Verschlechterung des Weltzustandes rechtfertigen könnte, bei der die Geschöpfe nur verlieren, aber nicht gewinnen. —

In dieser ersten Periode Fichtes spielt die Phantasie keine Rolle; dafür wird sie aber in seiner zweiten Periode zum Centralbegriff, aus dem er in der Anthropologie die Erscheinungen des leiblichen und instinktiven Lebens, in der Psychologie die des bewusstgeistigen Lebens ableitet. Hätte Fichte bloss die Schriften seiner ersten Periode herausgegeben, so wäre er heute völlig vergessen und hinter Weisse zurückgetreten; aber durch die Schriften seiner zweiten Periode hat er sich zu dem wichtigsten Anthro-

pologen und Psychologen des spekulativen Theismus aufgeschwungen und als solcher einen bemerkenswerten Einfluss ausgeübt.

Unter Phantasie versteht Fichte ein individuelles Seelenvermögen, das zwar nicht bewusst im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber auch nicht völlig bewusstlos im Sinne einer totalen Negation des Wissens ist, sondern ein relativ unbewusstes Vermögen, das einen Mittelzustand zwischen Bewusstlosigkeit und wachem Bewusstsein darstellt. Die Phantasie äussert sich im Traumbewusstsein, in der unbewussten schöpferischen Thätigkeit des künstlerischen Genies und am deutlichsten in den verschiedenen Stufen des somnambulen Bewusstseins, das sich bis zum Hellsehen steigern kann. Die Phantasie äusserst sich ferner im Instinkt der Tiere und Menschen, in der organischen Bildungskraft und Naturheilkraft. Überall wirkt sie vernünftig, zweckvoll, wie eine individuelle Vorsehung, und doch ohne klares Bewusstsein des Zweckes und findet ihren Weg mit der Sicherheit eines Nachtwandlers. Als »plastische« Phantasie bewährt sie sich im Aufbau des eigenen Organismus ebenso wie in den Bauinstinkten der Tiere und den Kunsttrieben der Naturvölker und ist als solche nur dem Grade, nicht der Art nach von dem Genius des Künstlers verschieden. Sie ist gar nicht reflektiert und doch höchst vernünftig in ihrer Intuitivität. Sie ist aber auch mehr als ein blosses, relativ unbewusstes Schauen und Erkennen, sie ist Trieb, das plastisch Geschaute auch plastisch zu realisieren, und nur als Trieb vermag sie gestaltend, erhaltend und umgestaltend in die materielle Welt einzugreifen. Sie ist aber auch nicht bloss Trieb nach Verleiblichung und Verkörperung des Geschauten, sondern zugleich auch Trieb, ihre relative Unbewusstheit aufzuheben und sich zum Bewusstsein hindurchzuringen, d. h. Potenz des bewussten Erkennens.

So ist die Phantasie die ursprüngliche Einheit des unbewussten Erkennens und unbewussten Triebes, aber beides durchaus individuell verstanden, und die einheitliche Quelle des organischen wie des bewusstgeistigen Lebens. In ihr ist sozusagen die Urqualität der Monade oder Urposition zu suchen. Aber sie ist auch nicht ohne einen substantiellen Träger zu denken, und dies ist eben die Monade oder individuelle Seele. Die Seele ist unbewusst vernünftiges Triebwesen, und als solches weder subjektiv noch objektiv, sondern

vor- und jenseits dieses Gegensatzes. Die bewusste, abstrakte, diskursive reflektierte Vernünftigkeit des menschlichen Denkens ist erst ein sekundäres Produkt der durch die Sinnlichkeit hindurchgegangenen unbewussten Vernunft, die dadurch einerseits verendlicht, verdunkelt und in den Irrtum verwickelt, andrerseits aber auch erst fähig wird, die spezifisch menschliche Gestalt der geistigen Persönlichkeit zu vermitteln. Aber wenn auch das Apriorische der Phantasie in jeder Monade etwas Individuelles ist, so kann sich Fichte doch der Einsicht auch nicht entzieben, dass dieses vorbewusste Apriorische letzten Endes den Grund des Weltzusammenhanges und der ewigen Harmonie der Dinge ausmachen muss. Denn wenn auch jeder Seele der Zweck als individuelle immanente Vorsehung eingebildet ist, so müssen doch zuletzt alle diese individuellen Vorsehungen Momente einer universellen, dem Weltganzen immanenten Vorsehung sein. Aber diesen Gedanken, der ihn zur Weltphantasie einer Weltseele hinführen würde, hütet Fichte sich wohl zu verfolgen und verweist statt dessen auf seine spekulative Theologie.

Auch in Bezug auf die Unbewusstheit der Monaden und ihrer Phantasie vor Eintritt in die Wechselbeziehungen der gemeinen Zeit und Raumwelt weicht Fichte der Konsequenz aus und lässt sich dadurch in die Irre führen, dass er an ein leibfreies Zustandekommen des hellsehenden somnambulen Bewusstseins glaubt. Denn er hält sich nun für berechtigt, dieses relativ unbewusste anschauende Bewusstsein als ein höheres Bewusstsein oder »Vollbewusstsein« den Monaden vor Eintritt in diese Welt und nach dem Wiederaustritt aus ihr zuzuschreiben. Allerdings hält er vorsichtshalber dabei doch an dem »ätherischen Leibe« als Grundlage der seelischen Bethätigung fest. Wenn die Monaden in der vollendeten innergöttlichen Welt schon ein hellsehendes Vollbewusstsein von ungetrübter Vernünftigkeit besitzen, so wird es um so unbegreiflicher, warum Gott sie durch den Schöpfungswillen ad extra aus diesem vollkommeneren Zustande heraus in einen soviel unvollkommeneren versetzt hat, und warum jede Monade trotz ihres Vollbewusstseins noch den Trieb zur Erwerbung eines sinnlichen, reflektierten Bewusstseins besitzt. Wenn erst das letztere imstande ist, zu einer wirklichen Persönlichkeit zu verhelfen, und die Monade vorher noch nicht Persönlichkeit, sondern nur den Keim oder die Anlage zu einer solchen besitzt,

so lässt sich der Trieb zur Erlangung eines sinnlichen Bewusstseins verstehen. Aber wie soll es zugehen, dass das hellsehende, ungetrübt vernünftige, an die Schranken der empirischen Raumzeitlichkeit nicht gebundene Vollbewusstsein es nicht über den Keim einer Persönlichkeit hinausbringt, und erst das sinnliche, getrübt vernünftige in die illusorischen Zeit- und Raumschranken gebundene fragmentarische Bewusstsein zu dieser Leistung befähigt ist?

Es ist kein Wunder, dass Fichte durch seine Ansichten über den Ätherleib der Monade dahin geführt wurde, mit dem modernen Spiritismus Beziehungen anzuknüpfen und diesem seine theoretische Unterstützung zu leihen. Er erscheint in dieser Hinsicht als ein Fortsetzer der Naturphilosophen der Schellingschen Schule, die sich mit Vorliebe mit den Nachtseiten der Natur beschäftigten. Nach drei verschiedenen Richtungen wurde sein Standpunkt fortgebildet. Erstens berührte sich seine Ansicht von der Seelenmonade als einem ewigen individuellen Triebwesen mit der individualistischen Willensmetaphysik, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus Schopenhauer entwickelte. Zweitens wurde die alte Annahme, dass die Seelenwirksamkeit auf einem astralen oder ätherischen Leibe beruhe, von den transcendentalen Individualisten zur Identität der Seele mit diesem Ätherleibe gesteigert und dadurch der Fichtesche Spiritualismus in einen übersinnlichen Materialismus umgewandelt. Drittens endlich wurde von Frohschammer die Urqualität des Fichteschen Seelenwesens, die Phantasie, zum substantiellen Seelenwesen selbst erhoben und mit der Weltphantasie als Weltseele Ernst gemacht. —

Frohschammer (1821—1893) entlehnte von Weisse das System der ewigen Wahrheiten als ein vor und hinter Gott liegendes Reich der logischen Möglichkeiten und Gesetze, nach denen sich Gott im Fall seiner Aktualität richten muss, die aber auch erst durch ihn Lebendigkeit und Wirksamkeit erhalten, und die Phantasie als die Form der absoluten Aktualität. Von I. H. Fichte übernahm er die Phantasie als teleologisch-plastisches Princip im Einzelwesen wie im Weltganzen, die Unbewusstheit dieses Princips, und die Verschmelzung des unbewussten produktiven Triebes oder unbewussten Willens mit ihm. Beide Konzeptionen fasste er zu der unbewussten Weltphantasie als alleinigem metaphysischem Erklärungsprincip zusammen. Er zog also den absoluten Willen,

der bei Weisse neben der Phantasie steht, in die Phantasie mit herein, wie Fichte es in der Monade gethan hatte. Andrerseits liess er das Fichtesche »Vollbewusstsein« der relativ unbewussten monadischen Phantasie hinter dem gemeinen Bewusstsein fallen, und fasste dieselbe schlechthin als absolut unbewusste auf. Nur bei dem Absoluten machte er darin eine Ausnahme. Als gläubiger Katholik (später Altkatholik) hielt er an dem persönlichen Gott als etwas Selbstverständlichem fest, das hinter und über der unbewussten Weltphantasie stehe. Das Verhältnis beider entspricht dem von Gott und Weltseele bei Giordano Bruno. Mit Beweisen für einen Gott hinter der Weltphantasie hat er sich als mit etwas Überflüssigem in seinen früheren Schriften nicht abgegeben; erst in seiner letzten Schrift (1891) ist er dieser Frage näher getreten und hat sie als wissenschaftlich unlösbar anerkannt, da die Weltphantasie allen Ansprüchen der Wissenschaft genüge. Aber auf Grund des religiösen Bedürfnisses hält er auch hier an einem persönlichen Gott fest, der freilich in reiner Geistigkeit nicht vorstellbar sei. —

Phantasie ist die Fähigkeit des Geistes, Bilder zu gestalten; die subjektive Phantasie wirkt sinnliche, bewusste Anschauungen, die objektive übersinnliche, unbewusste.

Die Phantasie ist zugleich Bildungs- und Schaffenskraft; insbesondere produziert die objektive Phantasie reale, stoffliche und innerlich selbständige Gestalten. Sie ist das organisierende Princip in der Natur und die herrschende und leitende Macht in der Geschichte, kurz das einheitliche teleologisch plastische Formprincip des Weltprozesses.

Der Phantasie steht als das von ihr zu Gestaltende der Stoff gegenüber. Das ganze Wesen des Stoffes besteht nach Frohschammer in der Ausdehnung oder Räumlichkeit, genauer in der Anwendung der Kraft und der ewigen Gesetze auf die Räumlichkeit. Nun hat aber die Phantasie sowohl die Kraft der Verwirklichung als auch die ewigen Gesetze potentiell in sich, und ist in Bezug auf beide dem Stoff nicht entgegengesetzt, sondern verwandt. In Bezug auf die Räumlichkeit bleibt ihr Verhältnis etwas unklar. Die subjektive sinnliche Phantasie ist zwar ohne Zweifel räumlich; aber die objektive Phantasie ist übersinnlich, und da nach Frohschammers Ansicht der Raum eine Form der Sinnlichkeit ist, so muss sie als unräumlich angesehen

werden. Andererseits ist ihre Wirksamkeit im Weltprozess, sowohl in der Natur wie in der Geschichte zeitlich; denn Frohschammer findet es gerade wegen der Zeitlichkeit der Weltentwickelung nicht angänglich, die Schöpfung als einmaligen Akt Gottes zu betrachten. Wenn aber die unbewusste Phantasie zeitlich wirkt, so sollte sie doch auch wohl räumlich wirken können. Zumal da Frohschammer selbst annimmt, dass sie den Raum setzt, dürfte der letzte Grund wegfallen, den Stoff als etwas nicht von der Weltphantasie Gesetztes, von ihr Vorgefundenes stehen zu lassen. Dies wird aber von Frohschammer nicht beachtet; er bleibt in dem Dualismus von weltbildender Phantasie und Stoff (Demiurg und Hyle) stecken und hält ihn für unüberwindlich. Ausschliesslich dieser von ihm unbewusst schon überwundene Dualismus ist es auch, der ihn nötigt, hinter dem Gegensatz von Weltphantasie und Stoff noch wieder ein Absolutes oder einen Gott anzunehmen. Die Weltphantasie ist der unbewusste immanente Gott der Wissenschaft; der absolute Gott hinter ihr ist wissenschaftlich nicht näher zu bestimmen, ist aber jedenfalls metaphysisch transcendent zu denken.

Das Bewusstsein entwickelt sich in den Individuen erst aus der unbewussten Phantasie und ihrem instinktiven Triebleben, indem aus der organischen Verinnerlichung der Phantasie ihr sich Innefinden oder die Empfindung hervorgeht, und aus dieser an einerseits die Gefühle, andererseits die Vorstellungen. Im Vorstellungsleben der höheren Individuen gelangt dann die Phantasie zum Bewusstwerden der ihr immanenten ewigen Wahrheiten in Gestalt logischer Gesetze, während dieselben in der Natur nur als ewig notwendige physikalische Gesetze dem Stoff eingeprägt sind und die Bethätigungsweisen der physikalischen Kräfte bestimmen. Frohschammer betont es fast noch stärker als I. H. Fichte, dass das Bewusstsein nicht bildend, schaffend, erzeugend, hervorbringend, produktiv ist, sondern nur den ruhenden Schauplatz darstellt, auf dem sich das wechselnde Spiel der Gefühle und Vorstellungen vollzieht, nur einen beharrenden Zustand der inneren Belichtung der unbewussten Produkte. Die unbewusste Phantasie steht als das eigentlich Produktive diesen Vorgängen im Bewusstsein ebenso gegenüber wie den Vorgängen in der Natur. Der logischen Gesetzmässigkeit beider gegenüber ist sie das Princip der freien Zweckthätigkeit, das teleologische Princip,

das zu Stoff und Kraft die Normen des Bildens herzubringt, oder das Urwesen, das über Ursein und Urkraft waltet. —

Alle Erfahrung weist darauf hin, dass die teleologischen Vorgänge und Produkte in der Natur, im persönlichen Menschengeist und in der Geschichte nicht einer bewussten Verstandesthätigkeit, sondern einem unbewussten teleologischen plastischen und dirigierenden Princip entspringen. Wissenschaftlich liegt also kein Grund vor, über das unbewusste immanente Weltprincip der Phantasie hinauszugehen, vielmehr erscheint aus wissenschaftlichem Gesichtspunkte die Annahme eines bewussten persönlichen Gottes hinter der unbewussten Weltphantasie unnötig, überflüssig und ungerechtfertigt. Da das Bewusstsein doch bloss ein unproduktiver Zustand ist, kann es auch in Gott nichts zur Erklärung seiner Werke beitragen. Auch wäre es unbegreiflich, wie aus einem bewussten absoluten Grund dies Unbewusste hervorgehen sollte, aus dem allein die Welt zu erklären ist. Endlich sind wir nicht einmal fähig, uns von einem reinen Geist als einem persönlichen Wesen eine Vorstellung zu bilden; wir dürfen ihn nur nicht etwa unterpersönlich, sondern müssen ihn überpersönlich denken. Aus alledem sollte man folgern, dass, wenn doch hinter Weltphantasie und Stoff noch ein Absolutes oder ein Gott angenommen werden soll, dies wieder nur ein unbewusster und unpersönlicher absoluter Geist sein dürfte.

Diese Folgerung zieht aber Frohschammer nicht, sondern nur die andere, dass das Problem wissenschaftlich unlösbar sei, und dass deshalb hier allein das religiöse Bewusstsein zu entscheiden habe. Die ganze Menschenseele, Gemüt und Verlangen, wird von dem unbewussten unpersönlichen Gott, den die Wissenschaft allein zu bieten hat, nicht befriedigt; sie verlangt nach dem persönlichen, und die subjektive Phantasie bedarf der Persönlichkeit Gottes zur Vorstellung Gottes. Frohschammer hat nicht untersucht, ob diese auf dem Boden des ihm gewohnten christlichen Vorstellungskreises unzweifelhaft richtige Erfahrungsthatsache auch unabhängig von dieser Gewöhnung durch autoritative Lehre und Erziehung noch richtig ist, und ob nicht vielmehr für ein geläutertes religiöses Bewusstsein ein unpersönlicher Gott Postulat und ein persönlicher unzulänglich sein könnte. Er hat die nachwirkende Macht seiner christlichen Erziehung für ausreichend gehalten, um dieses philosophische Problem zu entscheiden. Er

hat damit die gerade entgegengesetzte Entscheidung getroffen wie Steudel. Wenn Steudel aus dem vermeintlichen Widerstreit zwischen den Forderungen des wissenschaftlichen und des religiösen Bewusstseins die Folgerung zieht, dass das religiöse Bewusstsein unterdrückt werden müsse, so Frohschammer vielmehr die, dass das wissenschaftliche Bewusstsein sich zu bescheiden habe und dem religiösen den Vorrang lassen müsse. Deshalb gehört wohl Frohschammer, aber nicht Steudel unter die Theisten, obwohl Frohschammer als wissenschaftlicher Philosoph ein unbewusstes, Steudel aber ein bewusstes und selbstbewusstes Princip lehrt; denn Steudel leugnet, Frohschammer behauptet einen persönlichen Gott. —

Überblicken wir im Zusammenhange, was diese drei Vertreter der Phantasie geleistet haben, so wird der Fortschritt, der durch sie in der metaphysischen Principienlehre herbeigeführt ist, nicht gering zu veranschlagen sein. Der Unterschied zwischen dem Logischen als reinem Formalprincip und der aktuellen Idee, die Unbewusstheit nicht nur des Logischen, sondern auch der aktuellen Idee, die einheitliche Immanenz der logischen Gesetzmässigkeit und der teleologischen sogenannten Freiheit in der Idee, die Unbewusstheit der aktuellen Idee im Gegensatz zu aller bewussten Absichtlichkeit, ihre Intuitivität im Gegensatz zu aller diskursiven und abstrakt logischen Reflektiertheit, ihre Übersinnlichkeit im Gegensatz zu aller sinnlichen Anschauung, die Zeitlichkeit und Räumlichkeit ihres wechselnden Inhalts, die unlösbare Einheit der unbewussten Idee mit dem ebenso unbewussten Willen, die Immanenz dieser Einheit von unbewusster Idee und unbewusstem Willen in der Welt als ganzen und in allen ihren Gliedern — das alles dürfte als bleibender Gewinn der Metaphysik zu betrachten sein. Ob die Bezeichnung Phantasie oder Imagination glücklich gewählt ist, das ist eine andere Frage. Da mit der objektiven unbewussten Phantasie kein anderer Sinn verknüpft wird, als den Schelling und Schopenhauer mit dem Worte Idee und Hegel mit der verwirklichten konkreten Weltidee bezeichnen wollte, so wäre es wohl besser, zu dem Worte Idee zurückzukehren, dafür aber die »Idee« — als konkrete, aktuelle, übersinnliche Intuition mit raumzeitlichem Inhalt — von dem »Logischen« — als ewigem logischen Formalprincip — strenge zu unterscheiden. Dass die Koordination des Willens und der Idee, wie Weisse und

Fichte sie von Baader und Schelling übernommen haben, bei Frohschammer aufgegeben ist und in die Phantasie alles Mögliche hineingestopft wird, was ihr nicht zukommt, ist eine offenbare Verschlechterung, die wieder beseitigt werden muss. Dass es aber gerade drei Theisten sein mussten, die die Lehre von der Phantasie ausbilden mussten, erscheint als eine Ironie des Schicksals; denn damit untergruben sie gerade dem Theismus, dem sie zu dienen wünschten, den Boden unter seinen Füssen. —

Günther, Deutinger, Weisse und I. H. Fichte in seiner ersten Periode stellen den Höhepunkt des Theismus dar. Aus dem Grundgedanken des Theismus, dem selbstbewussten persönlichen Gott als der ewigen Urwirklichkeit, ist alles das entwickelt, was sich aus ihm herausholen lässt. Was bei Baader und Schelling noch in gährender Unklarheit auftritt, stellt sich hier in abgeklärter Gestalt dar. Die aphoristischen Exkurse Baaders, der bei Schellings Lebzeiten erschienenen Schellingschen Schriften und Günthers gewinnen bei Weisse, Deutinger und Fichte systematische Gestalt. Die Fortschritte, welche die Kategorienlehre von Kant bis Hegel gemacht hatte, und die Vertiefung, welche die Principienlehre durch Baader und Schelling gewonnen hatte, werden konserviert, nach Kräften verbessert und dem Theismus angeeignet. So wird der systematische Theismus in der That zum Erben der ganzen philosophischen Vergangenheit.

Es ist nicht etwa zufällig, dass Baader, Schelling, Günther, Deutinger, Weisse und Fichte sämtlich Trinitarier sind. Sie alle sind von der Überzeugung beherrscht, dass der Theismus in unitarischer Gestalt sein Ziel verfehlen muss, und dass er, wenn er überhaupt fähig sein soll, seine philosophische Aufgabe zu lösen, dies nur in trinitarischer Gestalt vermag. Die unitarischen Theisten, welche diese Wahrheit verkennen, sind Denker, die an spekulativer Begabung ohne Ausnahme hinter den Genannten zurückstehen. Die trinitarischen Systematiker schufen ihre Hauptwerke in der Zeit zwischen Hegels Tode und dem allgemeineren Bekanntwerden der Schopenhauerschen Philosophie und füllten gleichsam die zeitliche Lücke aus, die zwischen der geistigen Vorherrschaft Hegels und derjenigen Schopenhauers in der spekulativen Philosophie bestand. Die Unitarier dagegen fallen teils noch in den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts (wie Jacobi,

Krause und Herbart), teils treten sie mit ihren massgebenden Werken und ihrem Einfluss erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts hervor und stehen bereits mit dem Einfluss der Schopenhauerschen Philosophie in Wettbewerb. Wie die erstere Gruppe mehr oder minder verfehlte Anläufe des Theismus darstellt, so die letztere die Stufen seines Verfalls und seiner Selbstauflösung. Schon I. H. Fichtes zweite Periode gehört mit zu diesem Verfall des Theismus als solchen; wenngleich Fichte in ihr noch immer auf seine erste Periode zurückweist und von deren Ergebnissen nichts zurücknimmt, so stellt er doch gleichsam stillschweigend die Trinität ausser Gebrauch. In Frohschammers Philosophie ist die Trinität ganz und gar verschwunden und mit ihr auch die Persönlichkeit Gottes völlig verblasst und problematisch geworden.

---

6. Neuere Unitarier.

Trendelenburg, Ulrici und Lotze stellen die Hauptvertreter der Gruppe von Unitariern dar, welche den Verfall des Theismus vollziehen. Die Gotteslehre schieben sie entweder, wie Trendelenburg, gleichsam verschämt beiseite, oder sie bringen doch nichts Neues zu ihr hinzu und schwächen bei ihren Versuchen, den Theismus zu vereinfachen und zu popularisieren, seinen spekulativen Gehalt nur ab. In der Principienlehre verzichten sie entweder auf Eigenes, oder sie machen damit verfehlte Versuche; in beiden Fällen erweisen sie sich unfähig, das, was ihre Vorgänger in der Principienlehre bereits geleistet haben, recht zu würdigen und das Gold von den Schlacken zu sondern. Wo jene tief waren, erscheinen sie oberflächlich.

Trotzdem haben diese Philosophen einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf ihre Zeit gewonnen. Und dies erklärt sich nicht bloss daraus, dass die Zeit der tieferen Spekulationen müde war und nach seichterer Kost verlangte, auch nicht bloss daraus, dass sie gefälliger und leichtverständlicher zu schreiben wussten. Sondern die Hauptsache ist, dass sie in methodologischer Hinsicht moderner waren, sich einer exakteren Forschung befleissigten

und den Anspruch fallen liessen, ihren Theismus als eine Lehre von apodiktischer Gewissheit auszugeben. Trendelenburg suchte die Exaktheit hauptsächlich in einer philologischen Sorgfalt der historischen Quellenforschung, in strenger Beobachtung der logischen Gesetze und in einer auf beide gestützten Kritik der massgebenden Vorgänger. Ulrici und Lotze dagegen bemühten sich, die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft philosophisch zu verwerten und die Philosophie mit ihnen in Einklang zu bringen.

Die historisch-philologische Schule Trendelenburgs trat in Wechselwirkung mit den historischen Schülern Hegels und dieses Zusammenwirken im Wettstreit führte zu einer Blüte der philosophiegeschichtlichen Studien, wie sie noch zu keiner Zeit vorher erlebt war. Ulrici und Lotze wirkten in ähnlicher Richtung, wie I. H. Fichte in seiner Anthropologie und Psychologie und Fechner, und von ihnen ging jenes Interesse der Philosophie an den exakten Naturwissenschaften aus, das ein Merkmal der gegenwärtigen Philosophie im Unterschiede von der aller früheren Zeiten bildet. Sie alle haben die Herrschaft der induktiven Methode in der Philosophie herbeiführen helfen, und darum muten sie den modernen Leser so ganz anders an, als ihre spekulativen Vorgänger, die noch an die deduktive oder dialektische Konstruktion glaubten. Niemand hat so sehr dazu beigetragen, das Ansehen der Hegelschen Dialektik zu erschüttern, wie Trendelenburg und Ulrici, niemand energischer die falschen Spitzfindigkeiten der Herbartschen Metaphysik und Psychologie bekämpft, als Trendelenburg und Lotze.

Alle diese Leistungen und Vorzüge sind aber doch nur negativer oder formaler Art, und würden kaum ausreichend scheinen, den Ruf dieser Denker zu begründen und ihr Manko in Bezug auf den Grundgedanken des Theismus und die Principienlehre auszugleichen. In der That haben sie aber auch positive Leistungen für die Geschichte der Metaphysik aufzuweisen, und zwar liegen diese bei allen dreien auf dem Gebiet der Kategorienlehre. Trendelenburgs »Logische Untersuchungen« (1840), Lotzes Logik und Metaphysik (erste Bearbeitung 1843 und 1841, zweite 1874 und 1879) und Ulricis System und Kompendium der Logik (1852 und 1860) sind schätzenswerte Bearbeitungen der Kategorienlehre, durch welche dieser Zweig der Metaphysik ohne Zweifel gefördert

worden ist. Sie stehen an Bedeutung der Metaphysik Weisses (1835), der Ontologie Fichtes (1836) und den bezüglichen Arbeiten Günthers und Deutingers (beide 1843) nicht nach, sondern voran, und bilden seit Hegels Logik die wichtigsten Werke dieses Gebietes. Auch unter diesem Gesichtspunkt erscheint es gerechtfertigt, diese drei Unitarier zu einer Gruppe zusammenzufassen. —

Trendelenburg (1802—1872) ist ein Schüler des Schellingianers von Berger, nach welchem die Dinge oder Wesen nur »die in ihren Produkten angeschauten Entwickelungsstufen der Einen unendlichen Thätigkeit — die gleichsam aufgehaltene oder verweilende ewige Idee« sind (Logische Untersuchungen, 2. Auflage, II, 468). Er sucht die Identitätsphilosophie auf ihren einfachsten Ausdruck zurückzuführen, indem er die Thätigkeit unter dem Namen Bewegung als ein Letztes und zugleich als das im Denken und Sein Identische hinstellt. Obwohl Theist, gehört er somit doch zu denjenigen Philosophen, welche wie G. Fichte, Schelling und Hegel in der Thätigkeit selbst das letzte Princip und den Produzenten der Substanz erblicken. Auch in methodologischer Hinsicht gehört er noch zu der älteren Richtung der spekulativen Philosophie, sowohl in seiner Auffassung der Aufgabe der Erkenntnis, als auch in seinem Versuch einer genetischen Deduktion alles Endlichen aus dem Urprincip. Nur in Bezug auf das Unendliche, Unbedingte, Absolute erkennt er die Unmöglichkeit einer direkten, deduktiven, genetischen Erkenntnis an und bescheidet sich mit einer indirekten, die aus den Beziehungen des Unbedingten zum Bedingten geschöpft ist.

Trendelenburg hat hauptsächlich eine historische und kritische Wirksamkeit entfaltet, auf philologisch exakte Behandlung der älteren Philosophen gedrungen und mit Schärfe und guten Gründen Hegel und Herbart bekämpft. Aber während er sich gegen Herbart, den er erst nach Abschluss seiner eigenen Entwickelung kennen lernte, lediglich negativ verhielt, steht er mit Hegel in sachlicher Hinsicht wesentlich auf gleichem Boden und bekämpft an ihm eigentlich nur das Formelle, die dialektische Methode. Auch ihm ist der Gedanke, die ewige Idee, das letzte Princip, das Prius von allem, und die That, die im Ursprung der Dinge ist, deckt sich ihm mit dem Logos, der im Ursprung war. »Der Akt des göttlichen Wissens ist in allen Dingen die Substanz des Seins« (ebenda 469). Er verwirft alle Systeme, die die gedanken-

lose Materie oder blinde Kraft zum Princip erheben, oder dieses Princip mit dem Gedanken zur Identität zu verschmelzen suchen, und bekennt sich damit zum absoluten Idealismus oder Panlogismus im Sinne von Schellings erstem System und von Hegel. Er nahm die objektive Teleologie des Aristoteles, die durch Hegel wieder zu Ehren gebracht war, auf, und bemühte sich darzuthun, dass sie ebensogut und besser auf der Grundlage der Aristotelischen Logik als auf der der Hegelschen Dialektik bestehen könne. Nach dem Vorgange Wilhelms von Occam hob er die Beziehung der Aristotelischen Kategorien zu den grammatischen Formen der Sprache hervor.

Wenn er so die Aristotelischen Studien neu belebte, so brachte er auch die Bearbeitung der Erkenntnistheorie wieder in Fluss, indem er, ganz im Sinne des Schleiermacherschen transcendentalen Realismus, die Kantsche Begründung des transcendentalen Idealismus angriff und als nichts beweisend darthat. Aber obwohl er sich von dem erkenntnistheoretischen Idealismus ebenso entschieden abwendet, wie er die Möglichkeit eines reinen Denkens leugnet, beharrt er doch dabei, das Endliche genetisch konstruieren zu wollen, uneingedenk des Aristotelischen Grundsatzes, dass das der Natur nach Frühere für uns, d. h. für unser Erkennen, das Spätere sei. —

In der richtigen Einsicht, dass die Bewegung in der Natur die Räumlichkeit und Zeitlichkeit erst setzt, meint er deshalb irrtümlich, sie auch als Erkenntnisprincip beiden voranstellen zu müssen. Raum und Zeit sind also die beiden ersten Kategorien, die er aus der Bewegung ableitet. Da er keine abstrakt logische Idee hinter dem Weltprozess, sondern nur eine konkrete Weltidee im Weltprozess kennt, so hat er ebenso recht, Raum und Zeit als Kategorien in die Idee einzuschliessen, wie Hegel von seiner entgegengesetzten Annahme aus recht hatte, sie von der logischen Idee in ihrem Ansichsein auszuschliessen. Von Aristoteles entlehnt Trendelenburg den Satz, dass Veränderung nur qualitative Bewegung sei, und hält, darauf gestützt, die Bewegung für den allgemeineren Begriff, von dem die Veränderung nur eine Unterart bilde. (Bewegung ist vielmehr als diejenige Art der Veränderung zu bestimmen, durch welche die räumlichen Beziehungen verändert werden.) Ja, er identifiziert sogar Bewegung mit der aktiven Thätigkeit, welche der erzeugende Grund der passiv verlaufenden

Veränderung ist, obwohl doch diese Thätigkeit noch weniger räumlich zu sein braucht, als die Veränderung, die aus ihr folgt. Je nach Belieben hebt er die eine oder die andere dieser Bedeutungen hervor, oder lässt sie wieder fallen, unbekümmert darum, dass er sich damit in einer beständigen quaternio terminorum bewegt. Da Bewegung ausserdem noch bald die Bedeutung eines realen Naturprozesses, bald diejenige einer subjektiv idealen Anschauung annimmt, so kann man nicht weniger als zwölf verschiedene Bedeutungen des Wortes Bewegung unterscheiden, die bei Trendelenburg wirr durcheinander fliessen.

A. Räumliche Veränderung oder Bewegung im eigentlichen Sinne.

1. Die reale Bewegung im Naturprozess.
2. Die subjektiv ideale Perzeption einer im Wahrnehmungsbilde vor sich gehenden Bewegung, die vom Subjekt nicht bewusst gewollt ist, und bei der es sich deshalb völlig passiv zu verhalten glaubt (z. B. der fliegende Vogel).
3. Die willkürliche Bewegung des realen Blickpunktes, der über ein Wahrnehmungsbild hingleitet, verbunden mit dem Gefühl aktiver Bewegung und bedingt durch reale physische Bewegung des Augapfels (z. B. das Durchwandern der Umrisse eines grossen Gebäudes).
4. Die unwillkürliche Bewegung, welche sich scheinbar ohne subjektives Zuthun in einem Phantasiebilde vollzieht (z. B. der Vogel, den man im Traume fliegen sieht).
5. Die willkürliche Bewegung des idealen Blickpunktes, der über ein Phantasiebild (ohne entsprechende physische Bewegung des Augapfels) hingleitet (z. B. das Durchwandern der Umrisse eines geträumten Gebäudes).
6. Die reale konstruktive Bewegung, durch welche der menschliche Leib oder seine Glieder eine reale Figur hervorbringen (z. B. Zeichnen, Abschreiten).
7. Die ideale konstruktive Bewegung oder die konstruktive Phantasiethätigkeit (Zeichnen oder Abschreiten einer Figur im blossen Phantasiebilde).

B. Unräumliche Veränderung oder Bewegung im uneigentlichen Sinne.

8. Die unbewusste Geistesthätigkeit, welche die Absicht einer realen Bewegung der zeichnenden Hand oder des Augapfels, oder die Absicht einer idealen Bewegung durch Veränderungen im Phantasiebilde oder Verschiebung des idealen Blickpunktes der Phantasieanschauung vermittelst Einwirkung auf die Moleküle der Centralorgane des Nervensystems zustande bringt.
9. Die unbewusste Geistesthätigkeit, welche die unwillkürlich auftretenden Bewegungen in Wahrnehmungs- und Phantasiebildern setzt.
10. Die unwillkürliche unräumliche Veränderung der wahrgenommenen Empfindungen und die unwillkürlichen und willkürlichen Änderungen der Phantasieempfindungen, sowohl die bewusst gewollten, als auch die unwillkürlich eintretenden.
11. Die successive Durchwanderung der Teile eines andauernden Empfindungskomplexes mit der Aufmerksamkeit (z. B. der Töne eines Akkordes oder der Bestandteile einer Mischfarbe).
12. Die unbewusste Geistesthätigkeit, welche die unwillkürlichen Veränderungen der wahrgenommenen Empfindungen und die willkürlichen und unwillkürlichen Veränderungen der Phantasieempfindungen hervorbringt und das Wandern der Aufmerksamkeit innerhalb der Bestandteile eines Empfindungskomplexes zur Ausführung bringt.

Sondert man diese Bedeutungen, so liegt es auf der Hand, dass die Bewegung weder ein allgemeines, noch ein ursprüngliches, noch ein für die Gebiete des Seins und Denkens identisches Princip heissen kann, dass sie als solches eine verfehlte Hypothese ist. Aus der Bestimmung der Räumlichkeit der Bewegung sucht Trendelenburg die meisten Kategorien abzuleiten; aber ein allgemeines und ursprüngliches Princip ist die Bewegung nur, wenn man die Bestimmung der Räumlichkeit von ihr abscheidet, und wenn man das gethan hat, so findet man von der unräumlichen Veränderung nicht so leicht den Rückweg zur räumlichen Bewegung. Die subjektiv ideale Bewegung im Inhalt der Wahrnehmung ist

keineswegs identisch mit der realen Bewegung in der die Wahrnehmung hervorrufenden Natur; beide sind nicht nur zwei numerisch verschiedene Bewegungen, sondern auch in ihrer näheren Beschaffenheit so verschieden wie das Abbild und Urbild. Die Sinnesempfindungen und ihre unräumlichen Veränderungen haben nicht einmal Ähnlichkeit mit den realen Bewegungen und Bewegungsänderungen, denen sie subjektiv entsprechen, und durch welche sie veranlasst sind. Das Identische in den Gebieten des bewussten Denkens und des Seins, des bewussten Geistes und der Natur darf nicht in der räumlichen Bewegung, sondern erst in derjenigen unräumlichen Thätigkeit gesucht werden, welche hier die reale Bewegung des Seienden, dort die subjektiv ideale Bewegung des Bewusstseinsinhalts produziert. In einer solchen unbewussten und unräumlichen psychischen Thätigkeit wäre dann aber nicht nur die Quelle der Bewegung, sondern auch die unmittelbare Quelle aller Kategorien zu suchen, die Trendelenburg erst aus der Bewegung ableiten will. —

Trendelenburg nimmt die wesentliche Identität des Idealen und Realen als eine überlieferte Grundvoraussetzung des Philosophierens auf; ihre Bewährung findet er lediglich darin, dass es ihm nach seiner Meinung gelingt, aus dem einen, mit sich identischen Princip der Bewegung alle Kategorien des Realen und Idealen abzuleiten. Wenn diese Ableitung misslungen ist, so schwebt auch die identitätsphilosophische Voraussetzung in der Luft. Nun ist aber das, was Trendelenburg die »Ableitung« der Kategorien aus der konstruktiven Bewegung nennt, weiter nichts als der Nachweis, dass die konstruktive Bewegung uns durch ihre Art und Richtung Sinnbilder oder graphische Illlustrationen für mancherlei rein intellektuelle Thätigkeiten, und durch die von ihr produzierten Formgebilde ebensolche für mancherlei Produkte der Denkfunktionen liefert. Aber es fehlt viel daran, dass durch blosse Unterschiede der konstruktiven Bewegung und der von ihr hervorgebrachten Gestalten das Eigentümliche der unräumlichen Intellektualfunktionen und ihrer Gedankenprodukte bestimmt und deutlich gemacht werden könnte für jemand, der sie nicht aus unmittelbarer Beschäftigung mit ihnen kennte.

So kann z. B. das Verbinden zweier Begriffe unter dem Bilde einer konvergierenden Bewegung, das Trennen eines Begriffes in seine Bestandteile (nicht aber, wie Trendelenburg meint, das

Unterscheiden zweier Begriffe) unter dem Bilde einer divergierenden Bewegung angeschaut werden, ohne dass jedoch mit solchen versinnlichenden Bildern das begriffliche Wesen der Sache getroffen wäre. Figur und Zahl können ohne Zweifel mit Hilfe der Bewegung erzeugt oder aufgefasst, sie können aber auch als ruhende gegeben sein und so percipiert werden, selbst ohne nachhelfende Bewegung des Blickpunktes. Dass Kausalität immer Veränderung und Bewegung in sich schliesst, ist gewiss; dass aber die Bewegung ausreichen sollte, um das verständlich zu machen, was in der Kausalität zur Veränderung und Bewegung noch hinzukommt, ist undenkbar. Wer die Figur lediglich als Produkt einer konstruktiven Bewegung auffasst, wird auch von der Form das gleiche behaupten, aber die Beziehung von Form und Inhalt und der Begriff des Inhalts entzieht sich jeder Ableitung aus der Bewegung.

Insbesondere gilt dies von dem dynamischen Inhalt, der die rein formalen Bewegungsgesetze in der Natur erfüllt, und durch den die blosse räumliche Gestalt zur Materie, die aus der Bewegung abgesetzte und zu einem Ganzen abgeschlossene Form zur Substanz werden soll. Durch diese vermeintliche Ableitung der materiellen Pseudosubstanz wird aber der wahre Substanzbegriff noch gar nicht einmal berührt. Nicht das wandelbar Produzierte kann Substanz im eigentlichen Sinne heissen, sondern nur das unwandelbare Urprincip und Subjekt des Produzierens. Wenn dieses aber die Bewegung ist, so müsste entweder die Bewegung selbst als Substanz hingestellt oder der ganze Substanzbegriff als eine unwahre, illusorische Kategorie bekämpft werden. Trendelenburg thut keines von beiden, sondern lässt die Substanz gelten, aber nur als Produkt der Bewegung.

Die Kategorie des Zweckes soll ebenfalls aus der Bewegung folgen, genauer aus der bewusst beabsichtigten, idealen Bewegung. Da scheint es aber doch auf der Hand zu liegen, dass es nicht die Bewegung ist, aus der die Kategorie des Zweckes abgeleitet wird, sondern die bewusste Absicht des konstruierenden Subjekts, welches die konstruktive Bewegung nur als Mittel zur Verwirklichung seiner Absicht benutzt. Überall da, wo die Bewegung nicht im Dienste einer bewussten Absicht steht, müsste demnach kein Grund vorliegen, ihr eine teleologische Bedeutung zuzuschreiben; dies wird aber von Trendelenburg übersehen. Er tritt

zwar für die bewusstlos wirkenden Naturzwecke ein, wenn auch noch nicht im gesamten Weltprozess, so doch in der organischen Natur, und erkennt im Zweck den Wendepunkt der Weltansicht; aber er denkt nicht daran, dass der bewusstlos wirkende Zweck ebensowenig aus einer bewusst absichtlichen Bewegung, wie aus einer bewusstlos unabsichtlichen Bewegung abzuleiten ist. —

So schwankt der Trendelenburgsche Begriff der Bewegung zwischen einer rein phoronomischen, einer dynamischen und einer teleologischen Bedeutung. Trendelenburg weiss, dass eigentlich nur die phoronomische, rein formale Bedeutung dem Begriffe gemäss ist, die sich in dem Reiche der reinen, abstrakten, mathematischen Form erschöpft; aber er strebt von dieser ersten Stufe hinaus zunächst zu der zweiten des materiellen, substantiellen Daseins, in welcher das Mathematische sich dynamisch erfüllt, von dieser zu der dritten Stufe des die Bewegung teleologisch bestimmenden Gedankens, und von dieser weiter zu einer vierten des mit dem Zweckgedanken sich eins wissenden ethischen Subjekts oder der Persönlichkeit. Nicht daraus ist ihm ein Vorwurf zu machen, dass er über den abstrakt formalen Begriff der Bewegung zu höheren Stufen hinausstrebt, sondern daraus, dass er beim Fortgang zu jeder nächsthöheren Stufe die Aufnahme der neu hinzukommenden Gedankenelemente nicht bemerkt und sich dem Glauben hingiebt, es sei immer nur das Princip der Bewegung, was sich aus eigener Kraft so von Stufe zu Stufe steigert. Er gleicht darin noch ganz den von ihm bekämpften spekulativen Dialektikern, die auch den Gedankengehalt des dialektischen Fortschritts von aussen aufnehmen und dabei sich einbilden, ihn aus der niederen Begriffsstufe selbst entwickelt zu haben.

Trendelenburg hält es endlich für folgerecht, zu einer fünften und höchsten Stufe, nämlich zu der des Unbedingten oder Absoluten aufzusteigen; aber er folgt auch hier wieder den von ihm bekämpften Dialektikern darin, dass er die Kategorien ihrer Relativität berauben, in ihrer Begrenzung aufheben und verabsolutieren zu müssen glaubt, um sie auf das Absolute anwendbar zu machen (vergl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd. I, S. 373—374). Aus Trendelenburgs Grundprincip ist niemals zu einem anderen Unbedingten zu gelangen, als das Grundprincip selbst besagt. Die Bewegung selbst oder die ewige

Urthätigkeit ist bei ihm nicht nur die Substanz und das teleologische Subjekt, sondern auch die sittliche Persönlichkeit und das Absolute, und sie kann sich nicht aus eigener Machtvollkommenheit zu einem Absoluten erheben, das mehr oder etwas Besseres wäre als sie selbst. Indem aber Trendelenburg einmal annimmt, dass die Bewegung oder Urthätigkeit sich von selbst zum Absoluten erhebt, nimmt er auch weiter an, dass das Absolute auch die vorher von der Bewegung durchlaufenen Stufen in sich konserviert, also nicht nur teleologisches Subjekt, sondern auch sittliche Persönlichkeit ist.

Durch den Nachweis einer objektiven Teleologie oder durch eine »organische Weltanschauung« glaubt Trendelenburg mit Recht den physikotheologischen oder teleologischen Beweis als wieder in Kraft gesetzt ansehen zu dürfen. Die Übertragung eines unbewussten Bildungstriebes oder plastischen Lebensprincips auf das Absolute lehnt er als eine ungereimte Analogie ab, da schliesslich der Bildungstrieb doch auf den richtunggebenden freien Gedanken zurückweist. Damit scheint ihm die Bewusstheit des Absoluten als Zwecksubjekts gesichert. Die Schwierigkeit, dass auch im Absoluten erst in der Entzweiung oder im Gegensatze eine Zweckthätigkeit möglich wird, erkennt er an, und sucht sie durch das ethische Motiv der freien Liebe in Gott zu lösen, das sich zur Weisheit als zweites hinzugesellt, wie das Schaffen zum Erkennen. So wird das Absolute zur absoluten Persönlichkeit im Sinne des moralischen Gottesbeweises. Trendelenburg verkennt zwar nicht »die Schwierigkeit, den endlichen Begriff der Person so umzubilden, dass er dem Absoluten gemäss wird«; aber anstatt die Berechtigung dieser Übertragung zu untersuchen, spricht er den menschlichen Verstand mit seiner Endlichkeit und mit dem Hinweis auf eine ästhetische Weltbetrachtung zur Ruhe und mündet bei dem Satz: nesciendo deus scitur. —

Ulrici (1806—1884) knüpft in seiner Kategorienlehre an Hegel, Weisse, I. H. Fichte und Trendelenburg an; in seiner Naturphilosophie und Psychologie stützt er sich auf I. H. Fichtes Anthropologie und Lotzes Mikrokosmos. In seiner Gotteslehre sucht er aus seiner Kategorienlehre, Naturphilosophie und Psychologie das Facit zu ziehen. Seine Polemik richtet sich in seinen früheren Schriften hauptsächlich gegen Hegels Dialektik und einseitigen Idealismus, in seinen späteren Schriften vorzugs-

weise gegen den Materialismus und dessen mechanistische Weltanschauung.

In methodologischer Hinsicht vertritt er in metaphysischen Fragen den Standpunkt eines »wissenschaftlichen Glaubens«, der auf einem objektiven Übergewicht der Gründe beruht. Apodiktische Gewissheit ist für eine Behauptung nur da zu erlangen, wo es als undenkbar nachgewiesen werden kann, dass die Sache sich anders verhalte, d. h. durch einen indirekten Beweis, der alle möglichen anderen Fälle überschaut und jeden von ihnen als logisch unmöglich darthut. Ein solcher Beweis ist aber bei den meisten Fragen der Metaphysik nicht zu erbringen, teils weil man nicht sicher ist, ob man alle möglichen Fälle lückenlos überschaut, teils weil sich nicht immer die Unmöglichkeit der anderen Fälle darthun lässt. Wo Ulrici einen solchen Beweis geführt zu haben glaubt, z. B. für die unterscheidende Thätigkeit als Ur- und Grundkategorie, da hat er sich getäuscht.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist Ulrici ebenso wie Trendelenburg, Schleiermacher und Schelling in seiner positiven Philosophie transcendentaler Realist. Denknotwendig ist sowohl die idealistische Ansicht, dass unser Wissen und Erkennen Selbstthätigkeit ist, als auch die realistische, dass es durch Einwirkung von aussen her bedingt ist. Das Denken kann sich nicht erfassen ohne ein nichtdenkendes (materielles) Sein sich gegenüberzustellen, und es muss, um sich als beschränkt und bedingt zu erfassen, ein es Beschränkendes und ein Nichtbedingtes, also andere Ichs, die nicht Ich sind, und ein Absolutes sich voraussetzen. Diese zunächst negativen Bestimmungen erhalten aber ihre positive Ergänzung erst durch die Kausalität, die sie auf das Ich ausüben. Freilich entspricht meine Vorstellung von dem jenseits meines Bewusstseins Seienden diesem Seienden nur, ist ihm aber nicht gleich. So sind die idealistische und realistische Ansicht auf einander angewiesen; jede kommt, einseitig durchgeführt, an einen Punkt, wo sie die andere zu ihrer Ergänzung heranziehen muss. —

Das Denken ist einerseits produktive Thätigkeit, andrerseits von allen anderen Arten der produktiven Thätigkeit dadurch unterschieden, dass es unterscheidende Thätigkeit ist. Aus der unterscheidenden Thätigkeit will Ulrici einerseits alle Kategorien, andrerseits das Bewusstsein und Selbstbewusstsein ableiten. Ge-

wiss hat er darin recht, dass ein inhaltloses Denken kein Denken ist, und dass das Denken einen wirklichen Inhalt nur durch eine innere Mannigfaltigkeit und durch eine spezifische Bestimmtheit jedes dieser Mannigfaltigen gewinnen kann. Auch das ist zuzugeben, dass das reflektierende Denken, wenn es sich mit diesem mannigfaltigen Inhalt beschäftigt, seine Glieder aus ihrer gegebenen Einheit heraustrennt, einander gegenüberstellt, mit einander vergleicht und auf einander bezieht, zum unterscheidenden Denken werden muss und Unterschiede festzustellen genötigt ist.

Aber daraus folgt doch, dass vor dem Zustandekommen der Unterscheidung zunächst der mannigfaltige Inhalt als ein spezifisch bestimmter durch die produktive Thätigkeit gegeben sein muss, dass alsdann vor Eintritt der unterscheidenden Thätigkeit die trennende, vergleichende und beziehende Thätigkeit sich entfalten muss, als deren Resultat erst die Unterscheidung auftreten kann, und dass endlich die unterscheidende Thätigkeit nur da zustande kommen kann, wo eine diskursive Reflexion, die den Blickpunkt der Aufmerksamkeit von einem zum andern wendet, und eine abstrakte Betrachtungsweise, die die Glieder aus der Einheit des Ganzen herauslöst, möglich sind. Ulrici fasst unter »unterscheidender Thätigkeit« zwei ganz verschiedene Begriffe zusammen, die abstrakt diskursive Reflexion, die nachträglich an den fertigen Inhalt herankommt und über ihn nachdenkt, und die produktive Thätigkeit, welche den mannigfaltigen Inhalt der Vorstellung in seiner spezifischen Bestimmtheit setzt. Aber nur die erstere verdient diese Bezeichnung, die letztere nicht; denn sie liefert für die eventuell hinzukommende unterscheidende Thätigkeit nur die fundamenta relationis, aber nicht die Relationen selbst, welche die Reflexion erst herzuzubringen hat. Wie Trendelenburg der Bewegungsanschauung die reale Bewegung unterschiebt und mit produktiver Thätigkeit gleichsetzt, so schiebt Ulrici der unterscheidenden Thätigkeit die bestimmende Thätigkeit unter und identifiziert diese mit hervorbringender Kraft.

Die Kategorien der Einheit, Vielheit und Beziehung müssen jedenfalls der Kategorie der Verschiedenheit vorausgesetzt werden, um die unterscheidende Thätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes verständlich zu machen; aber die unterscheidende Thätigkeit im uneigentlichen Sinne des Wortes, d. h. die bestimmende Thätigkeit beim Produzieren eines einheitlichen und doch in sich

mannigfaltigen Inhalts, muss freilich wiederum dem Trennen, Beziehen und Vergleichen vorausgehen, dessen Ergebnis die Unterscheidung ist. Wenn dann weiterhin von Ulrici ebenso wie von Trendelenburg der produktiven, bestimmenden Thätigkeit der Reihe nach alle kategorialen Bestimmtheiten beigelegt werden, so wird hier der Schein erregt, als ob sie aus der unterscheidenden Thätigkeit, wie dort aus der Bewegung, abgeleitet wären. Aber sie sind nicht einmal aus der produktiven Thätigkeit wirklich abgeleitet, geschweige denn aus der unterscheidenden Thätigkeit, die mit jener unrechtmässig identifiziert wird. Wenn die hervorbringende Thätigkeit eine unbewusste, konkret intuitive, positiv bestimmende Thätigkeit ist, in der weder diskursive Reflexion, noch Abstraktion, noch Negation möglich ist, dann ist auch die unterscheidende Thätigkeit in ihr unmöglich. Letztere bleibt alsdann allein dem subjektiven, bewussten Nachdenken des Menschen über das unbewusst Gesetzte vorbehalten.

Nicht besser als mit der Ableitung der Kategorien steht es mit der Ableitung der Denkgesetze und mit der des Bewusstseins aus der unterscheidenden Thätigkeit. Indem die produzierende Thätigkeit die innere Mannigfaltigkeit des Produzierten von einander unterscheidet, soll das Bewusstsein von derselben entstehen; indem sie ferner das ganze Produkt und jeden Teil desselben von sich als der produzierenden Thätigkeit unterscheidet, soll das Bewusstsein ihrer selbst im Gegensatze zum Produkt, oder das Selbstbewusstsein entstehen. Was so erklärt werden soll, ist aber nicht das einfache, unmittelbare Bewusstsein, sondern nur das reflektierte, vermittelte Bewusstsein. Das unmittelbare Bewusstsein wird vielmehr von Ulrici als anregender Reiz für die Entfaltung einer unterscheidenden Thätigkeit vorausgesetzt. Es umspannt nach ihm den ganzen Umfang des der Perzeption gegebenen Bewusstseinsinhalts, Schmerz- und Lust-Gefühle, Triebe, Strebungen und Begehrungen, Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen und Erinnerungen, ja sogar das unbestimmte Gefühl des Unterschieds dieser Perzeptionen ohne reflektiertes Wissen von der Bestimmtheit dieser Verschiedenheit (Compendium der Logik, S. 18, 25, 27). Die Tiere sollen über das blosse Gefühl des Unterschiedes, d. h. über die Perzeption, nicht hinauskommen und darum nach Ansicht aller besonnenen Forscher auch kein Bewusstsein haben. Wenn so das unmittelbare Bewusstsein einer-

seits und die Kategorialfunktionen andererseits vorausgesetzt werden, so ist es freilich nicht schwer, das reflektierte Bewusstsein abzuleiten; aber das, worum es sich handelt, ist gerade die Erklärung des unmittelbaren Bewusstseins der Perzeption, und auf diese verzichtet Ulrici gänzlich. —

Was Ulrici in kurzer und zusammenhängender Darlegung über das Wesen und die Bedeutung der Kategorien sagt (Comp., S. 49—63), ist das Beste, was die Litteratur bis dahin über diesen Gegenstand aufzuweisen hat, und giebt eine Zusammenfassung dessen, was sich aus der neueren Entwickelung der Kategorienlehre als bleibendes Ergebnis herausgestellt hat. Die Kategorien sind leitende Gesichtspunkte für die Denkthätigkeit im Fall ihres Eintretens, tertia comparationis oder gemeinsame Beziehungspunkte für die beziehende Thätigkeit. So z. B. vergleichen wir nicht die Grösse eines Dinges mit der Qualität eines anderen, sondern mit seiner Grösse. Die Kategorien sind also rein formale Gesichtspunkte; d. h. sie sagen nichts aus über die bestimmte Grösse oder Qualität eines Dinges, sondern nur, dass auf dieses Ding wie auf alle übrigen der gemeinsame Gesichtspunkt der Grösse oder Qualität anwendbar sei. Insofern bilden sie nicht sowohl bestimmte Aussagen oder Prädikamente, sondern vielmehr blosse modi praedicandi. Jeder solcher Gesichtspunkt ist von allen anderen Gesichtspunkten verschieden, z. B. Quantität von Qualität, umfasst aber alle unter ihn gehörigen Bestimmtheiten, wie das Allgemeine das Besondere und Einzelne umfasst.

Insofern die Kategorien als allgemeine modi praedicandi begriffen werden, werden sie als Begriffe aufgefasst; an sich aber sind sie nicht Begriffe, sondern Normen der Denkthätigkeit. Sie werden erst als Begriffe für das Bewusstsein entwickelt, insofern dieses auf die Normen oder Gesichtspunkte seiner Denkthätigkeit reflektiert und sie als allgemeine, d. h. vielen Denkhandlungen gemeinsame, sich vergegenständlicht. Nicht als Begriffe sind sie uns angeboren — denn als Begriffe müssen wir sie erst mühsam aus unseren Denkhandlungen und deren Ergebnissen entwickeln — wohl aber als Normen unserer Denkthätigkeit, welche wir anzuwenden gar nicht umhin können. Nur als Normen sind sie allem unserm Denken in ursprünglicher unbewusster und apriorischer Weise immanent; bewusst werden sie uns erst hinterdrein als Begriffe, wenn wir sie durch reflektierende Abstraktionsthätig-

keit als das Gemeinsame aus unseren verschiedenen Denkhandlungen herausgeschält haben.

Sowenig die Kategorien in unserem Geiste ein Ansichsein haben, welches der Denkthätigkeit voranginge, ebensowenig kann ihnen ein solches im ontologischen oder metaphysischen Sinne zugeschrieben werden, denn das wäre eine unstatthafte Hypostasierung dieser leeren Formen. Auch dem absoluten Geiste dürfen sie nicht als präexistente Formen oder bereit liegende Schubfächer zugeschrieben werden, sondern höchstens als Normen oder formale Gesichtspunkte einer etwaigen logischen Bethätigung. Erst in und an und mit der Funktion können sie als Formen gesetzt werden.

Der Wert dieser Darlegungen wird nur dadurch beeinträchtigt, dass Ulrici unter »unbewusst« nur die Verneinung des reflektierenden Bewusstseins, aber nicht die des Bewusstseins überhaupt versteht. Da er die Kategorienlehre unter dem Titel »Logik« behandelt und ein Buch »zur Benutzung für Vorträge auf Universitäten und Gymnasien« liefern will, so nimmt er nach Hegels Vorgang auch die subjektive Logik wieder mit herein, aber nicht bloss nach ihren logischen Formen, sondern auch als Kunstlehre des Denkens. Weisse und Trendelenburg folgt er darin, dass er die Anschauungsformen wieder in die Kategorienlehre mit hereinnimmt. In seiner Einteilung schliesst er sich am nächsten an I. H. Fichte an. —

Diese Abhängigkeit von I. H. Fichte zeigt sich gleich zu Anfang darin, dass er mit primären oder Urkategorien beginnt und diese von den Qualitätskategorien abtrennt. Aber während Fichte sie nur als erste Gruppe in der Sphäre des Seins behandelt, scheidet Ulrici sie ganz und gar aus den drei Hauptabteilungen der Hegelschen Logik aus und stellt sie als besondere Gruppe der Gesamtheit aller übrigen Kategorien voran. Er behandelt gleich Fichte als solche Urkategorien die erste Triade Hegels (Sein, Werden und Dasein), schaltet aber zwischen Sein und Werden noch die Kategorien der Thätigkeit, Veränderung und Bewegung ein, etwa in dem Sinne, den bei Trendelenburg die Kategorie der Bewegung umspannt. Dieser ganzen Gruppe von primären Urkategorien hängt er dann die Kategorien der Anschauung: Raum und Zeit, als eine Art von Zwischenkategorien an, die den Übergang von den primären Urkategorien zu den sekundären

konkreten Kategorien vermitteln. Für die Gruppe der letzteren behält er dann die Hegelsche Dreiteilung in die Sphären des Seins, des Wesens und des Begriffes bei, nennt sie aber Beschaffenheits-, Wesenheits- und Ordnungskategorien. Die Beschaffenheitskategorien gliedern sich wie bei Hegel in Qualität, Quantität und Mass, die Wesenheitskategorien in die der Substantialität, Kausalität und Modalität, die Ordnungskategorien in zweckvolles Gesetz, Begriff und Idee.

Den Übergang von den Beschaffenheitskategorien zu den Wesenheitskategorien bildet das Ding, den Übergang von diesen zu den Ordnungskategorien der Zweck, der unter den Wesenheitskategorien als das der Endursache immanente Thätigkeitsziel, unter den Ordnungskategorien als ordnendes Gesetz erscheint. Unter Idee versteht Ulrici die normative Harmonie des besonderen Individualzwecks und des allgemeinen Gattungsbegriffs. Die Wesenheitskategorien nennt er auch Verhältniskategorien, weil sie reciproke Begriffsglieder, oder, wie er sagt: »Gegensätze« aus sich heraussetzen, und weil er unter »Verhältnis« die reciproke Beziehung zweier Glieder versteht. Deshalb werden alle solche reciproken Begriffspaare, wie z. B. Ganzes und Teil, Inneres und Äusseres, Inhalt und Form, nicht, wie man denken sollte, den Ordnungskategorien, sondern, wie bei Hegel und seiner Schule und bei I. H. Fichte, den Wesenheits- oder Verhältniskategorien zugerechnet. In der Lehre vom Urteil verwirft er die Kantsche Einteilung bis auf den Unterschied der allgemeinen und einzelnen Urteile. Mit diesem Unterschied der Allgemeinsubsumtion und Einzelsubsumtion kreuzt sich bei ihm ein zweiter Unterschied, nämlich der der Totalsubsumtion und Teilsubsumtion, der auf dem Unterschiede der Gattungsbegriffe und Beschaffenheitsbegriffe beruht. Diese Kreuzung ergiebt dann vier Arten von Urteilen. Urteil und Schluss als bloss »ordnende« Denkthätigkeit hinzustellen, lässt ausser acht, dass sie bereits eine nach Massgabe der Denkgesetze bestimmende, oder logisch determinierende Thätigkeit bilden; für eine solche hat aber Ulrici keine Rubrik.

Wie Trendelenburg kennt er die Substanz nur als beschränkte, singuläre, und betrachtet sie gleich jenem als Produkt einer Thätigkeit. Selbst die göttliche absolute Substanz soll nur als zusammenfassende Thätigkeit Substanz sein können, und auch dies nur, sofern sie sich von anderen bedingten Substanzen unter-

scheidet. Das stimmt mit Lotzes Ansicht überein, nach welcher die Substantialität nur im Fürsichsein beruhen soll. Hinter der Thätigkeit nimmt Ulrici ein ruhendes Vermögen an, das sich nur bedingungsweise als aktuelle Energie äussert. Somit gilt ihm die Substanz bloss als ein sekundäres Produkt des Vermögens durch Vermittelung der eventuell aus dem Vermögen hervorgehenden Thätigkeit, nicht als die Subsistenz des Vermögens selbst oder als das Subjekt, das bei der Aktualisierung des Vermögens sich bethätigt. — Grund und Ursache unterscheidet er so, dass »Grund« eine Thätigkeit heisst, die in ihrem Produkt aufgeht, »Ursache« eine solche, die in ihrem Produkt nicht aufgeht, sondern neben ihm fortbestehen bleibt. Er reflektiert also nur auf den Unterschied, dass Grund etwas der Erscheinung Immanentes, Ursache etwas ihr Transcendentes ist, aber nicht auf den andern, dass der Grund ein unzeitliches Wesen, die Ursache eine zeitliche Veränderung ist.

Aus dem Umstand, dass eine Thätigkeit, die hinreichend bestimmt ist, um etwas auszurichten, gleich der Bewegung eine bestimmte Richtung haben, oder zu einem bestimmten Ziel hingewendet sein muss, schöpft Ulrici ebenso wie Trendelenburg das vermeintliche Recht, den terminus ad quem der Thätigkeit als »Zweck« zu bezeichnen. Beide fragen nicht danach, ob die Thätigkeit nicht etwa im besonderen Falle eine solche ist, die blind wirkend und teleologisch zufällig in der Verlängerung ihrer einmal eingeschlagenen Richtung auf ein dort gerade befindliches Objekt trifft (wie die Kugel eines ins Blaue abgefeuerten Gewehrs einen Feldarbeiter treffen kann). Beide setzen vielmehr voraus, dass schon die thatsächliche Erreichung des Ziels dazu genüge, um aus ihr die selbstthätige Zielstrebigkeit oder den teleologischen Charakter der Thätigkeit zu folgern. Ulrici folgert dann weiter aus der Zielstrebigkeit der Thätigkeit, dass diese eine sich in sich selbst unterscheidende, also (nach seiner Erklärung der Bewusstseinsentstehung) eine mit Bewusstsein (und sogar mit reflektiertem Bewusstsein) vorstellende sein müsse. —

In seiner Naturphilosophie wendet Ulrici grossen Fleiss an, sich die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften anzueignen. Indessen hat er mit diesem Bemühen erst in einem späteren Lebensalter begonnen, so dass es ihm nicht mehr recht gelingen wollte, sich in den Geist der naturwissenschaftlichen Denkweise

hineinzuversetzen. In seiner Theorie der Materie bemüht er sich, die Kantsche Lehre so zu modifizieren, dass sie den Ansprüchen der modernen Naturwissenschaft genügt, gelangt aber damit nicht zum Ziele. Da er die actio in distans verwirft und der Kraft einen punktuellen Sitz innerhalb endlich grosser Raumelemente von besonderer Gestalt (Atome) anweist, so kann auch er zu einem eigentlichen Aufeinanderwirken der Atome nicht gelangen, sondern muss, ebenso wie Kant, dieses vermittelt denken durch ein kontinuierliches, nicht atomistisch gebrochenes Medium, welches die Wirkung eines Atoms auf das andere überträgt. Ein solches Medium, dessen Wirkungsweise auf die Atome und dessen Vermittlerrolle unverständlich bleibt, führt allemal zur Vorstellung eines stetigen, den Raum durch sein blosses Dasein stetig erfüllenden Fluidums, d. h. eines wenn auch noch so fein gedachten Stoffes zurück. Durch seine Annahme wird also das lobenswerte Bestreben, die Elementarkräfte der Materie atomistisch gegliedert zu denken vergeblich gemacht. Verfehlt ist auch die Annahme, dass in jedem Kraftcentrum mehrere Kräfte durch eine sie vereinigende Kraft verbunden seien, weil es dann wieder einer neuen Kraft bedürfte, um diese vereinigende Kraft mit den vereinten zu verbinden u. s. f. ins Unendliche. Unverträglich mit der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise ist endlich seine Behauptung, dass die Atomkräfte selbst während des Weltprozesses veränderlich seien. (Vgl. meine »Ges. Stud. u. Aufs.«, 3 Aufl., S. 529—541.)

Während Ulrici sich bemüht, die Materie bis zu einem gewissen Grade zu entstofflichen, d. h. aus unstofflichen Atomkräften aufzubauen, verfällt er bei der Seele gerade umgekehrt in den alten Fehler des naiven Realismus, sie zu verstofflichen. Er denkt sie als ein kontinuierliches ätherisches Fluidum, das von einem Centrum aus den ganzen Leib gestaltend durchdringt und im unterscheidenden Bewusstsein die eigentlich psychische Thätigkeit entfaltet. Ulricis Seele deckt sich ungefähr mit I. H. Fichtes Ätherleib; beide sind auf Grund dieser Ansichten zu eifrigen Verfechtern des modernen Spiritismus geworden. Während aber bei Fichte hinter dem Ätherleib noch das leibfreie Vollbewusstsein steht, nähert Ulrici sich durch seine Identifikation der Seele mit einem ätherischen Stoff bedenklich dem übersinnlichen Materialismus seines Freundes Wirth und dem Natura-

lismus der naturphilosophischen Schule Schellings. Beim gewöhnlichen Materialismus ist es der Stoff als die sinnlich gegebene Substanz, was die Kräfte an sich hat; beim übersinnlichen Materialismus werden sowohl die Kraft als auch die Seele als Stoffe gedacht, die sich bloss wegen ihrer Feinheit der sinnlichen Wahrnehmung entziehen. —

Aus dem ontologischen Beweise wird Gott als die mit dem Urstoff zusammenfallende Naturkraft bestimmt, die aber nur die Naturseite in ihm bildet. Aus dem kosmologischen Beweise wird er als schöpferischer Urheber des Naturganzen und seiner gesetzmässigen Ordnung, Harmonie und Zweckmässigkeit bestimmt. Instinktive, unbewusste Thätigkeit lässt Ulrici nur als realisierende, ausführende Thätigkeit gelten, behauptet aber, dass die ideale Norm dieser Thätigkeit immer von einem bewussten Verstande gesetzt sein müsse, sei es von dem Verstande des ausführenden Individuums selbst, sei es von dem seines Schöpfers, der ihm diese Norm eingeprägt hat. Dies hängt damit zusammen, dass Ulrici unter unbewusster Thätigkeit immer nur eine solche ohne reflektiertes Bewusstsein versteht, die aber des unmittelbaren Bewusstseins darum doch nicht entbehrt.

Wenn das Setzen eines mannigfaltigen Inhalts ohne Bewusstsein überhaupt unmöglich ist, so muss auch Gott wenigstens die spezifische Bestimmtheit der verschiedenen Kategorien mit Bewusstsein gesetzt haben. Aber da er dieser Kategorien bedarf, um zu einem reflektierten Bewusstsein zu gelangen, so kann er sie nur mit unmittelbarem Bewusstsein gesetzt haben. Dasselbe ist aber für den mannigfaltigen Weltinhalt anzunehmen, auf den er die Kategorien anwendet; denn wenn er nur durch Anwendung der Kategorien auf einen bestimmten mannigfaltigen Weltinhalt zum reflektierten Bewusstsein gelangen kann, so muss die Setzung dieses Inhalts seinem reflektierten Bewusstsein vorhergehen. Das Setzen des Systems der Kategorien als der möglichen Formen für einen etwaigen konkreten Weltinhalt, und das Setzen des letzteren oder der konkreten Idee der Welt reisst Ulrici willkürlich auseinander. Mit Recht verschmilzt er die ideale Setzung der konkreten Weltidee mit ihrer Verwirklichung durch den schöpferischen Willen, aber mit Unrecht trennt er die Setzung des idealen Weltinhalts von der Setzung ihrer logischen Formen ab, da diese beiden, der idealen Thätigkeit angehörigen Seiten

noch weit unauflöslicher mit einander zusammengehören, als die ideale und die reale Seite der absoluten Thätigkeit.

Diese Sonderung soll dazu dienen, das unmittelbare Bewusstsein Gottes, das er bei der Setzung der logischen Kategorialformen bethätigt, vermittelst dieser Setzung zum reflektierten Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu erheben, um den Akt der Schöpfung als einen selbstbewusst freien hinstellen zu können, im Gegensatz zu der Setzung der Kategorien, die noch unwillkürlich und notwendig ist. Es ist aber ein ganz unmöglicher Gedanke, dass Gott, der selbst nach Ulrici nur begreift, nicht urteilt, an den inhaltleeren Formen der Kategorien sich vom unmittelbaren zum reflektierten Bewusstsein und Selbstbewusstsein hindurcharbeiten, und dann erst aus diesem heraus den idealen Inhalt zu den leeren Kategorialformen hinzufügen soll. Da die Setzung der logischen Formen und des idealen Inhalts nur in einem und demselben Akt erfolgen kann, so muss entweder die ganze (formale und inhaltliche, ideale und reale) Schöpfung absolut unbewusst, oder mit unmittelbarem oder mit reflektiertem Bewusstsein erfolgen; es kann aber nicht von einem ersten und einem zweiten Gedanken in Gott vor dem Weltprozess, nicht von der Unterscheidung einer bloss möglichen und einer wirklichen Welt die Rede sein.

Es ist verfehlt, die Freiheit des göttlichen Entschlusses aus seinem reflektierten Selbstbewusstsein abzuleiten; denn wenn Gott nicht urteilt und nicht reflektiert, so giebt es gar kein reflektiertes Bewusstsein und Selbstbewusstsein in ihm. Die Freiheit in Gott kann nur das primum movens des ganzen innergöttlichen Prozesses, also auch das Prius einer etwaigen Bewusstseinsentstehung in ihm sein. Bei dem beschränkten Individuum wissen wir, was das unmittelbare, noch nicht durch die Reflexion hindurchgegangene Bewusstsein ist, nämlich die passive Perzeption des idealen Inhalts, der unter dem Zwange einer transcendenten Kausalität in unwillkürlicher reaktiver Weise von ihm selbst vorbewusst und unbewusst gesetzt worden ist. Aber was im Absoluten ein solches unmittelbares Bewusstsein sein könnte, wissen wir nicht, da das Absolute nicht auf äusseren Zwang reagiert und darum auch keinen Anlass hat, den vorbewusst und unbewusst von ihm selbst aktiv gesetzten Inhalt noch einmal passiv zu perzipieren. Wenn es aber weder zu einem reflektierten noch

zu einem unmittelbaren Bewusstsein im Absoluten als solchen kommen kann, so wird man wohl annehmen müssen, dass aus dem idealen Geschehen im beschränkten Individuum nichts anderes auf das Absolute übertragen werden darf, als die sogar dem unmittelbaren Bewusstsein vorhergehende, also absolut unbewusste Setzung des idealen Inhalts. —

Lotze (1817—1881) zeigt in seiner schriftstellerischen Thätigkeit drei Perioden. Die Werke der ersten, bis 1852 reichenden Periode hat er nicht wieder neu aufgelegt, sondern später entweder völlig neu verfasst oder ihren Inhalt, so weit er ihn noch aufrecht erhalten wollte, in andere Werke mit hinein verarbeitet. In seiner zweiten Periode, die bis 1868 reicht, legt er seinen Standpunkt in abgerundeter halbpopulärer Fassung dar, in seiner dritten erst gelangt er zu einer abschliessenden wissenschaftlichen Behandlung, die für die Würdigung seiner Metaphysik allein massgebend sein kann. Nur für seine Religionsphilosophie, Ethik und Ästhetik bleibt man darauf angewiesen, die Schriften der zweiten Periode und die nachgelassenen Diktathefte zu Grunde zu legen, weil Lotze sein System der Philosophie nicht über den zweiten Band hinausgeführt hat.

Lotze gehört nicht zu den Philosophen, welche tiefere philosophiegeschichtliche Studien getrieben haben. Er lehnt sich an die mündlich gehörten Vorlesungen seines Meisters Weisse an, ohne sich in dessen Werke genauer zu versenken, und setzt sich polemisch nur mit Herbart, dessen Einfluss ihm in Göttingen besonders spürbar wurde, und mit I. H. Fichte auseinander. Leibniz, Lessing, Herder und Krause steht er näher als er selbst weiss, weil er ihre Philosophie wenig oder gar nicht kennt. Seine Stellungnahme zu Kant entspricht ganz derjenigen Weisses. Den Naturalismus eines Teiles der Schellingschen Schule verwirft er, weil ihm als Sein gelte, was doch nur die Bedeutung einer (subjektiv idealen) Erscheinung habe, nämlich die räumlich ausgedehnte, stoffliche Welt, und weil er das schöpferische Selbstbewusstsein zu einer unbewussten Vernunft abschwäche, die zugleich der sich bildende Stoff selbst sein solle. Wo er gegen den Pantheismus kämpft, hat er immer nur diesen Naturalismus, aber niemals weder den abstrakten, noch den konkreten Monismus im Sinne.

Vor der dialektischen Methode bezeugt er seine Hochachtung,

ohne sie sich anzueignen; nur seine Dreigliederung erinnert noch daran. In Hegel bekämpft er erstens die Ableitung alles Konkreten aus Abstraktem, zweitens die Auflösung alles Geschehens in logische Notwendigkeit, der gegenüber er Schellings und Weisses Freiheitslehre als den höheren Standpunkt anerkennt, drittens die Annahme einer unbewussten Zweckthätigkeit, viertens den kalten Intellektualismus und evolutionistischen Formalismus, der zu keiner gefühlsmässigen Befriedigung bewusster Subjekte führt, und fünftens die Überschätzung der Vernunft und des Logischen, die niemals die nur zu erlebende Wirklichkeit zu erfassen vermögen (also den Mangel eines Realprincips).

Schopenhauer hat Lotze wohl erst in späteren Jahren oberflächlich kennen gelernt, Schellings nachgelassene Werke scheint er gar nicht gelesen zu haben. Lotze räumt ein, dass der Optimismus unbeweisbar, und dass die Existenz des Übels und des Bösen das entscheidende, vollkommen unübersteigliche Hindernis für seine Weltanschauung sei. In der absoluten Hochschätzung des eudämonologischen Wertmassstabes ist er mit Schopenhauer ebenso einverstanden, wie in der Gegnerschaft gegen den idealen teleologischen Evolutionismus Hegels; auch erkennt er die unbefriedigende Beschaffenheit des irdischen Daseins an und steht der Einsicht in die Antinomie von Entwickelungsfortschritt und Glückseligkeit nicht gar so fern. Aber Schopenhauers eudämonologischen Pessimismus zu teilen, verbietet ihn der hoffnungsfreudige Stimmungsoptimismus seines gläubigen Gemüts, der auf einen Ausgleich im Jenseits rechnet, die ewige Erhaltung der Welt verlangt und die Frage als eine Verirrung verwirft, warum überhaupt eine Welt sei und nicht lieber keine.

Gegen Herbart hat er eine lebhafte Antipathie, trotzdem er den von ihm weit überschätzten Verdiensten dieses Denkers seine Achtung nicht versagen will. Er bedient sich vielfach der Herbartschen Terminologie auch da, wo sie zu seinen eigenen Voraussetzungen nicht recht passt und übernimmt von ihm mancherlei, z. B. die Sonderung der Welt des Seienden von der Welt der Werte, den Begriff der Selbsterhaltung in der Psychologie und in der Lehre vom Absoluten, den intelligiblen Raum und das innerliche Spüren und Merken als Vorbedingung einer kausalen Wirkung. Während Herbart die persönliche Fortdauer durch die Unzerstörbarkeit der Seelensubstanz für sichergestellt hält,

die Gottheit aber dem Gebiet des Glaubens überlässt, verweist Lotze die Unsterblichkeit der nur relativ festen, pseudosubstantiellen Seelen ins Bereich des Glaubens, zieht aber Gott in die Metaphysik herein, als das Unbedingte, das für die Beziehungen der von ihm gesetzten Seelenwesen unentbehrlich ist. In diesem Sinne will Lotze nach Weisses Vorbild die höhere Synthese Hegels und Herbarts geliefert haben, obwohl er anderwärts erklärt, sich nichts von dem haben aneignen zu können, wodurch Herbarts Realismus über den physikalischen hinausgeht. —

Lotze vereinigt die Fechnersche Atomenlehre und den Fichte-Ulricischen Dynamismus zu einer höheren Synthese, nämlich zu einem wirklich allgemeingültigen dynamischen Atomismus oder atomistischen Dynamismus. Dagegen zieht er in seiner lehrreichen Polemik mit I. H. Fichte in zwei anderen Punkten den kürzeren: in seiner Bestreitung des kausalen Einflusses der Seele auf den Leib und der unbewusst zweckmässigen Beschaffenheit dieses Einflusses. Einen unmittelbaren influxus physicus des in der Seele gefühlten Wollens auf den Organismus darf er Fichte nicht zugeben, wenn er nicht damit das Wollen zugleich als das Wirkende, die Vorstellung Realisierende, also den Willen als das eigentliche Realprincip anerkennen will. Dagegen sträubt er sich aber mit allen Kräften, weil er dann das Fürsichsein oder Selbstbewusstsein als Realprincip aufgeben müsste, d. h. den ganzen Halt seines theistischen Systems verlöre. Er kommt statt dessen lieber auf einen Okkasionalismus zurück, der von dem des Malebranche nicht wesentlich verschieden ist.

Derselbe Grund ist es letzten Endes auch wohl, der ihn veranlasst, sich gegen die Anerkennung einer unbewussten psychischen Zweckthätigkeit so heftig zu sträuben, da die von ihm angegebenen Gründe von seinem eigenen Standpunkt aus unhaltbar sind. Dass eine unbewusst thätige Seele aufhören würde, ein freier Faktor zu sein, kann nicht ins Gewicht fallen, weil Lotze selbst die durchweg streng geordnete Gesetzlichkeit sowohl im bewussten Seelenleben, als auch im vorbewussten Triebleben, sowohl in der Entwickelungsgeschichte der Seele, als auch bei ihrer Wechselwirkung mit dem Leibe betont. Auch damit kann es Lotze nicht ernst sein, dass die Begriffe eines unbewussten Triebes oder Willens und einer unbewusst zweckmässigen Intellektualfunktion in sich widerspruchsvoll seien; denn er selbst be-

dient sich ihrer fortwährend und setzt sie voraus bei der Anwendung der Denkformen und sittlichen Principien, bei der Produktion der Raumanschauung, beim Wirken der poetischen Phantasie und vielen anderen Vorgängen.

Wie Lotze in diesen Punkten mit Unrecht gegen I. H. Fichte streitet, so bekämpft er auch mit Unrecht Fechners Lehre von der Pflanzenbeseeltheit, die ihm, der die fürsichseiende Innerlichkeit und Beseeltheit aller Dinge zur Grundlage seiner Metaphysik machen wollte, doch gerade recht sympathisch hätte sein müssen. Dagegen verwirft er mit Recht Fechners Identifikation von Seele und Leib als eine Vorwegnahme letzter Ergebnisse, die, an den Anfang gestellt, nur Verwirrung stiftet und die Untersuchung vorzeitig abschneidet.

Mit Weisse stimmt er nicht nur in der Grundanschauung überein, sondern entlehnt von ihm auch vieles im Einzelnen, z. B. die hohe Bedeutung, die er dem Fürsichsein beilegt, die ganze Behandlung der Kausalität und Teleologie, die Ausdrücke immanente und transeunte Wirkung. Aber indem er die Weisseschen Gedanken aus dem Zusammenhange ihrer dialektischen Entwickelung herausnimmt, isoliert und popularisiert, büssen sie vielfach von ihrer spekulativen Tiefe und Folgerichtigkeit ein. Lotzes Metaphysik ist eine in mancher Hinsicht bis an die Grenzen der Trivialität gehende Verflachung der Weisseschen, und gerade diesem Umstande verdankt sie eine Verbreitung und einen Einfluss, wie sie Weisse versagt blieben. Diese Verflachung tritt am deutlichsten zu Tage in der Religionsphilosophie.

Von Weisses Trinitätslehre bleibt bei Lotze nur ein matter Nachhall übrig, die Dreiheit von Weltgesetz, gestaltendem Formenspiel und Endzweck, die aber mit dem Selbstbewusstsein und der Persönlichkeit Gottes nichts mehr zu thun hat. Lotze ist ebenso entschiedener Unitarier, wie Weisse Trinitarier. Die Voranstellung des Reiches der ewigen Wahrheiten und Gesetze vor die gestaltende Formenentfaltung bei Weisse bekämpft Lotze, offenbar nur darum, weil er gar nicht verstanden hat, dass der Inbegriff der logischen Formen und Gesetze bei Weisse gar nichts Aktuelles und Wirkliches, sondern bloss etwas Potentielles und Mögliches bedeutet, das erst in der gestaltenden Entfaltung seine Aktualität an und mit dem intuitiven Inhalt gewinnt. Das Übel und Böse lässt Lotze grundsätzlich unberücksichtigt, findet

alle Spekulationen darüber nutzlos, und gesteht, dass wir nicht einmal die Richtung ahnen können, in welcher die Versöhnung des Zwiespalts zwischen Gottes Güte und dem Dasein des Übels zu suchen wäre. Deshalb muss er auch alle Versuche, Inhalt und Wert der Erlösung durch Christum theoretisch festzustellen, ergebnislos finden. Wie den Denkern des achtzehnten Jahrhunderts kommt es Lotze nur auf die drei Glaubensartikel: die Persönlichkeit Gottes, die individuelle Unsterblichkeit und die Willensfreiheit an; wie jene hält er an dem Glauben fest, dass das Glück aller Geschöpfe der alleinige Schöpfungszweck sei, dass dagegen die geschichtliche Entwickelung ergebnislos bleibe. Ein solcher eudämonistischer Theismus, der mit allen christlichen Centraldogmen, mit der Erlösung von Übel und Sünde, mit der Idee Christi und der Trinität so gar nichts anzufangen weiss, kann heute höchstens noch für einen Reformjuden oder einen rationalistischen Namenchristen religionsphilosophischen Wert haben. Es ist ein Zeichen, wie bescheiden die Regierungen und die Theologie am Ende dieses Jahrhunderts in ihren Ansprüchen an die Universitätsphilosophie geworden sind, wenn man es jetzt schon als ein besonderes Glück preist, einen Lotzeaner zur Besetzung eines offenstehenden Lehrstuhles zu finden. —

Zum grossen Teil ist das Ansehen Lotzes dadurch bedingt, dass er zwei naturwissenschaftliche Werke über Pathologie (1842) und Physiologie (1851) veröffentlicht hat, die bei den Naturforschern einen Achtungserfolg hatten. Später hat Lotze sie nicht wieder aufgelegt und selbst von der »medizinischen Psychologie« (1852) nur einen kleinen Teil ihres philosophischen Inhalts in die zweite Metaphysik (1879) verarbeitet. Überhaupt hat er sich in den letzten 29 Jahren seines Lebens nur noch auf philosophischem Gebiete bethätigt, ohne die Fortschritte der Naturwissenschaften zu verfolgen; insbesondere hat er die Umwälzung der Biologie durch Darwin, Häckel u. s. w. als eine ihm unbequeme Zeiterscheinung ignoriert. Da nun Lotze selbst die Bemerkung macht, »dass die grossen positiven Entdeckungen der exakten Physiologie eine durchschnittliche Lebensdauer von etwa vier Jahren haben«, so sind auch seine naturwissenschaftlichen Leistungen völlig veraltet. Gleichwohl verdankt er ihnen ein Ansehen, wie kein anderer Philosoph vor ihm es in dem naturwissenschaftlichen Zeitalter besessen hat, und es hat sich auf seine Doppelthätigkeit

die Annahme des Publikums gestützt, dass er zuerst die naturwissenschaftliche und philosophische Weltanschauung mit einander versöhnt habe.

Daran ist nun soviel richtig, dass Lotze unter allen Theisten am besten mit der naturwissenschaftlichen Weltanschauung vertraut ist, dass er das alleinige Recht der mechanistischen Erklärungsweise innerhalb des Bereiches der exakten Naturwissenschaften vertritt, dass er die physikalische Atomistik gegen den verschwommenen naturphilosophischen Dynamismus verteidigt, und dass er den Vitalismus sowohl in seiner älteren naturalistischen, als auch in der neueren psychologisch-individualistischen Gestalt (I. H. Fichte) bekämpft. Aber Lotze vertritt selbst einen entschiedenen Vitalismus in metaphysischer, universalistischer Gestalt. Gott erweitert nach ihm durch seinen Beistand oder sein Eingreifen in jedem Augenblick die Natur und Geschichte, so dass durch diese höhere Gesetzlichkeit die niedere mechanische Naturgesetzlichkeit beständig ergänzt wird. Ihm ist die ganze materielle Welt mit der scheinbaren Unverwüstlichkeit ihrer Gesetze ein blosses Mittel für die Welt der geistigen Innerlichkeit, nur der ephemere Ausdruck eines unendlich viel Höheren und wird mit dem Untergang dieser Schöpfung vergehen. Darin hat Lotze als Philosoph ganz recht, und die Naturwissenschaft, die sich gegen eine solche Auffassung sträubt, ist noch nicht reif zur Versöhnung mit der Philosophie.

Aber Lotze sucht auch den Begriff des Wunders und durch ihn die göttliche Freiheit zu retten, die er wiederum als Hintergrund der ersehnten menschlichen Willensfreiheit nicht entbehren mag. Dadurch werden aber die freien Eingriffe Gottes in den Lauf der Natur und Geschichte zu gesetzlosen, die ebensogut gesetzwidrig wie gesetzmässig ausfallen können. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft ersetzt Lotze durch ein etwas unklares Gesetz der Äquivalenz verschiedenartiger Wirkungen. Die Uratome hält er nicht wie die Naturwissenschaft für gleichartig und bloss durch räumliche Beziehungen verschieden, sondern behauptet, dass sie ungleichartig sein müssen, um individuell verschieden zu sein. Er lehrt, dass es von jeder Atomart nur ein einziges Atom gebe, das bloss durch verschiedenartige Beziehungen zu andersartigen Atomen den subjektiven Schein einer Vielheit erwecke. Die Zahl der Atome und die Intensität eines jeden

hält er nicht für konstant, sondern für numerisch vermehrbar, verminderbar und dynamisch teilbar. Das universelle Gesetz der kleinsten Wirkung verwirft er. Gedächtnis und Bewusstsein hält er für Leistungen der immateriellen Seele, die durch organische Störungen wohl gehemmt werden können, aber nicht der positiven Mitwirkung des Gehirns bedürfen. Indeterministische Willensfreiheit behauptet er nicht nur für die Richtung des Entschlusses, sondern auch für die Intensität des Wollens. Für die Gebetserhörung und die Transsubstantiation beim Abendmahl tritt er ein, und die Erscheinung des auferstandenen Christus sucht er etwa im Sinne des Spiritismus zu rechtfertigen.

Mit alledem sind philosophisch berechtigte Seiten der naturwissenschaftlichen Weltanschauung verletzt, und die Annahme, dass Lotze sie mit der philosophischen Weltanschauung versöhnt habe, als ein Irrtum aufgezeigt. —

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist sich Lotze des Zirkels bewusst, der darin besteht, dass man beim Erkennen sowohl metaphysische als auch erkenntnistheoretische Voraussetzungen schon mitbringt und anwendet. Denn er weiss, dass die Denkformen und Denkgesetze unbewusst funktionieren, auch ohne dass sie jemals zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, und dass wir durch dieses Funktionieren nur dann zu einer Erkenntnis gelangen können, wenn es eine Aussenwelt giebt, die denselben Formen und Gesetzen unterworfen ist, so dass das Denknotwendige zugleich das Seinsnotwendige ist. Er will deshalb zunächst a priori bestimmen, wie Dinge, wenn sie existieren, auf einander wirken müssen, und daraus deduzieren, wie ein Ding, wenn es Objekt für ein erkennendes Subjekt wird, auf dieses einwirken muss. Er will also erst Metaphysik a priori treiben und dann erst die Erkenntnistheorie aus den metaphysischen Resultaten deduzieren. Reinlich wird der hierbei unvermeidliche Zirkel nur dann begangen, wenn die aufgestellten metaphysischen Postulate für nicht mehr genommen werden als sie sind, nämlich für unentbehrliche Voraussetzungen, denen man sich versuchsweise wohl anvertrauen darf, weil mit ihnen das Erkennen vielleicht möglich, ohne sie gewiss unmöglich ist.

Lotze selbst vergisst aber bald wieder diesen provisorischen, bloss probeweisen Charakter der erkenntnistheoretischen Postulate

und zieht sich auf das Selbstvertrauen der Vernunft zurück, auf den unmotivierten Glauben an die Richtigkeit eines Denkens, das sein eigenes Gebiet überschreitet. Er steht also principiell noch mit mindestens einem Fusse in der positiven dogmatischen Metaphysik, während er thatsächlich durchaus schwankend, überängstlich und unsicher bis zur Haltlosigkeit auftritt. Gewiss ist die Vorsicht und Umsicht zu loben, die stets auch die Gegeninstanzen zu berücksichtigen bemüht ist; aber wer den Anspruch erhebt, ein System zu bieten, der muss doch aus dem Abwägen der Gründe und Gegengründe zuletzt zu ganz bestimmten Ergebnissen gelangen, die nun als die relativ annehmbarsten und wahrscheinlichsten gelten. Wer wie Lotze in den wichtigsten Punkten nicht einmal zu wahrscheinlichen Behauptungen gelangt, sondern entweder alles problematisch lässt, oder zwischen verschiedenen Möglichkeiten hin und her gezogen wird, der dient damit nicht der positiven Erkenntnis, sondern der Skepsis. —

Lotze geht von der Herbartschen Behauptung aus, dass die Substanz mit vielen Accidentien, das Ding mit vielen Eigenschaften einen Widerspruch enthalte. Er behauptet dann, dass wir nur ein einziges Beispiel eines Wesens mit wechselnden Zuständen durch Anschauung kennen, nämlich das eigene Ich. Daraus folgert er, dass nur dasjenige ausser uns existieren könne, was wir durch innere Erfahrung als die Eigentümlichkeit unserer bewusstgeistigen Natur kennen, dass es Dinge oder Substanzen nur geben könne als bewusstgeistige, für sich seiende Wesen, welche die Vielheit wechselnder Gefühle und Vorstellungen als die ihrigen wissen. Es wäre gegen den guten Geschmack, das Dasein anderer Geister zu leugnen; aber es ist keineswegs absurd, das Dasein ungeistiger, bewusstloser Dinge zu leugnen. Wenn man den Dingen Dasein zuschreiben will, so muss man sie als Ichs denken, die die sinnlichen Qualitäten (Licht, Farbe, Ton und Duft), welche sie in anderen Ichs erregen, innerlich auch selbst empfinden. So ergiebt sich der Schluss: Substantialität ist Fürsichsein.

Lotze selbst erschüttert nun aber jedes einzelne Glied dieser Argumentation durch seine Darlegungen. Die Einheit des Wesens und die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten, in denen es seine Wesenheit äussert, stehen nicht nur nicht im Widerspruch, sondern fordern sich gegenseitig. Ständen sie wirklich im Widerspruch mit einander, so wäre dieser Widerspruch im Selbstbewusstsein nicht

gelöst, sondern nur noch unerträglicher. Alles Sein ist in Beziehungen Stehen, und die Wirklichkeit ist eben dieses Gewölbe auf einander bezogener Dinge. Jedes Ding ist ein Gewölbe von Beziehungen zwischen Atomen und jedes Atom ein immaterielles Kraftwesen mit vielen wechselnden Kraftäusserungen. Inwieweit das Ding als Ganzes eine Bewusstseinseinheit hat, bleibt fraglich, und aus der Innerlichkeit der Atome, jenem »Staub des Geisterreiches«, ist die substantielle Einheit des Dinges nicht zu erklären. Die Moleküle eines empfindungleitenden Sinnesnerven können nur als materielle durch ihre mechanischen äusserlichen Wirkungen den Verkehr zwischen bewussten Geistern vermitteln, nicht durch ihre eigene etwaige Innerlichkeit.

So wenig wie die Einheit Gottes durch die Allgegenwart seiner Wirksamkeit aufgehoben wird, so wenig die Einheit der Seele durch die Vielheit ihrer örtlichen Angriffspunkte im Leibe. Die Annahme Herbarts, dass es singuläre Substanzen gebe, ist unhaltbar; die Singularität der Substanz ist ein blosser Schein, der aus der Gesetzmässigkeit der Veränderung in der Thätigkeit entspringt. Auch die Seele ist kein abgesprengtes Körnchen der allgemeinen Substanz, sondern eine relativ konstante Bethätigung der Einen absoluten Substanz. Danach sollte man meinen, dass die Bewusstseinseinheit, welche aus der phänomenalen Pseudosubstanz der Seele als ihrer inneren Widerspiegelung entspringt, erst recht eine phänomenale Pseudosubstanz in zweiter Potenz sein müsse, dass also das Fürsichsein am allerwenigsten Substanz sein könne. Diese Folgerung wird aber von Lotze nicht gezogen; sowohl den selbst beseitigten Widerspruch im Herbartschen Dingbegriff, als auch die selbst aufgelöste Substantialität des Fürsichseins, der singulären Seele, behandelt er immer wieder als noch zu Recht bestehend, und die letztere als die einzig mögliche Lösung der in dem ersteren gestellten Aufgabe. —

Unter Idee versteht Lotze die essentia, den Seinsinhalt, das Was des Dinges, einen in sich gegliederten Begriff, der erst von uns zum gedachten Gedanken eines Denkenden gemacht wird. Da bereits vorher das Ding als relativ konstante Aktion der absoluten Substanz bestimmt war, so handelt es sich nunmehr darum, den Inhalt dieser Aktion näher zu bestimmen. Dies geschieht durch das Gesetz, das nicht eine über die Idee hinausreichende Macht ist, sondern mit der Idee durchaus zusammen-

fällt. Das reale Ding ist nur das verwirklichte individuelle Gesetz seines Verhaltens, das immer wirklich gewesene Gesetz als sich vollziehende Thätigkeit. Wie die Idee oder das Gesetz in wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzt wird, ist unbegreiflich; denn die wirklichen Dinge sind mehr als Gedanke, Idee, Vernunft. Gedankeninhalte thun einander nichts, auch wenn sie verschieden oder entgegengesetzt sind; die Dinge dagegen stören und wehren sich. Diese Streitfähigkeit und Werkthätigkeit haben sie nicht von der Idee ihres Wesens, welche sie durch dieselbe verteidigen. Es fragt sich also, was die geheime Springfeder sei, die dem Wesen ihres Seins diese Macht und damit die Realität verleiht; kurz, es fragt sich, was das Realprincip neben dem Idealprincip sei.

Das Realprincip liegt weder in einem Stoff noch in einer ein- für allemaligen, unzurücknehmbaren Setzung, die dem Dinge höchstens einen starren, trägen Stoff verleihen könnte, aber nicht die lebendige Wirklichkeit des Wirkens und Leidens. Als stetige Setzung der realen Beziehungen der Dinge gedacht, fällt die absolute Setzung mit dem stetigen Schöpferwillen der absoluten Substanz zusammen. Realprincip ist die Selbstverwirklichungsmacht des Gesetzes, die der Idee sich annimmt und sie zu realisieren strebt. Wie etwas leidend nur im Gefühl ist, so ist es thätig nur im Wollen, in der Energie und Intensität des Strebens; denn Thätigkeit ist Willensäusserung. Der Träger der Kraft oder Energie ist ein und dasselbe Subjekt mit dem Subjekte, das ihre Idee hat oder denkt. Die Dinge sind weder inhaltlose Wirklichkeit noch unwirkliche Idee, sondern Kräfte und Ideen in einem, und keine ihrer beiden untrennbaren Seiten geht der anderen voran. Damit ist das Realprincip neben der Idee als der Wille bestimmt, aber das passt nicht zu Lotzes Absicht, alles aus dem Fürsichsein zu erklären.

Ganz plötzlich und unvermittelt behauptet er daher, Realität sei Fürsichsein, Sichselbsterfassen, Geistigkeit oder Ichheit und weiter gar nichts, und Realität lasse keine andere Definition als diese zu. Während er vorher Realität und Wirklichkeit als gleichbedeutend gebraucht hatte, unterscheidet er nun beide, schreibt Wirklichkeit allem Geschehen, Realität nur den Dingen als Ausgangs- und Zielpunkten des Geschehens zu und denkt sich unter Realität nicht nur eine Selbständigkeit gegen seines-

gleichen, sondern auch gegen Gott. Nun lehrt aber Lotze selbst ausdrücklich, dass jeder Grad relativer Selbständigkeit, den die Dinge gegen einander zeigen, selbst wieder nur eine Folge ist ihrer absoluten Unselbständigkeit gegen die absolute Substanz, die sie niemals aus ihrer Einheit entlässt. Eine solche Selbständigkeit gegen Gott oder ein sich Ablösen von Gott kann ebenso wie die singuläre Substantialität in Lotzes System nur ein falscher Schein sein, so dass es eine Realität im Unterschiede von der Wirklichkeit gar nicht geben kann. Wenn das Sein der Dinge nur ihr in Beziehungen Stehen ist, und die Beziehungen von der absoluten Substanz gesetzt sind, so sind auch die Dinge nur die von der absoluten Substanz mitgesetzten Knotenpunkte dieser realen Beziehungen.

Dem Fürsichsein des Ich fehlen alle Bestimmungen, die für ein Realitätsprincip erforderlich sind, gleichviel, ob man es als gefühltes oder gedachtes versteht. Als gedachtes, rein intellektuelles Ich ist es ein Knotenpunkt rein idealer, bewusstgedachter Beziehungen, welche die realen Beziehungen des Subjekts nur abspiegeln. Als gefühlsmässiges Fürsichsein ist es ein passiver Gefühlsreflex einer hinter dem Bewusstsein liegenden Wirklichkeit, und als solcher ein Symptom von Realität, aber nicht selbst eine wirksame Realität. Lotze selbst verbietet den Schluss von der phänomenalen Einheit des Bewusstseins auf die Einheit eines realen Seelendinges. Um wie viel mehr sollte er es verbieten, den optischen Brennpunkt reflektierter einfallender Strahlen mit dem erzeugenden Quellpunkt ausgehender Strahlen zu verwechseln.

Wenn Lotze vorher die Stufen der Realität des Seins nach dem Energiegrade des Verwirklichungsstrebens unterschied, so jetzt nach dem Klarheitsgrade des Selbstbewusstseins. Es wird aus dieser falschen Voraussetzung die richtige Folgerung abgeleitet, dass das Tote gar keine Realität haben kann, dass alles Wirkliche, das scheinbar tot ist, eine bewusst geistige Innerlichkeit haben muss, also auch die Atome. Lotze vergisst nur, dass zwischen Atomseelen und Tierseelen auch wohl Plasmaseelen, Zellenseelen, Ganglienseelen, Rückenmarksseelen u. s. w. als Zwischenstufen des Fürsichseins Platz haben möchten, die er Fichte gegenüber auf das Heftigste bekämpft. Ist nur das Fürsichsein real, so ist auch die Erscheinung nur als subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein zu suchen, eine objektiv reale Erschei-

nung aber unmöglich, weil ausserhalb des Fürsichseins nichts Reales sein darf. Diese von Lotze ausdrücklich gezogene Konsequenz widerstreitet seiner Lehre, dass Sein in Beziehungen Stehen ist; denn das in Beziehungen Stehen ist zunächst ein für die Bezogenen unbewusstes und gerade als solches real, d. h. reale Erscheinung des absoluten Wesens. —

Während Weisse die Kausalität sogleich als universelle im monistischen Sinne betrachtet, geht Lotze vom Herbartschen Pluralismus aus und sucht gerade aus der Unmöglichkeit der Kausalität auf diesem Standpunkt die Notwendigkeit des Fortganges zum Monismus zu erweisen. Den Prozess der Kausalität betrachtet Lotze als ewig und leugnet eine absolute Initiative in Bezug auf das Ganze, während er innerhalb des Weltprozesses einer grundlosen Initiative oder freien Anfängen offene Bahn lässt. Er leugnet also die Freiheit da, wo sie ihr Recht fordern darf, und behauptet sie, wo sie als Störung der Gesetzmässigkeit keinen Platz hat. Ursache und Wirkung stehen in einer nicht umkehrbaren Zeitfolge, und der Begriff des Geschehens wird sinnlos ohne Voraussetzung eines realen Zeitverlaufs, der Ende und Anfang verschieden macht. Die in Kausalbeziehung stehenden Dinge brauchen nicht völlig gleichartig zu sein, aber sie müssen es doch so weit sein, dass sie Glieder einer gemeinsamen Reihe oder eines Systems solcher Reihen sind, die den Übergang vom einen zum andern gestatten.

Die causa transiens ist undenkbar, weder als Übergehen eines Stoffes noch als die eines Zustandes von einem Dinge auf das andere. Bewegungsübertragung durch mechanischen Stoss bleibt selbst bei Annahme einer wirklichen Berührung der Dinge unbegreiflich. Kraftwirkung kann nur zwischen räumlich getrennten, nicht zusammenfallenden Punkten stattfinden, bleibt aber als actio in distans zwischen substantiell verschiedenen Kraft-Subjekten unverständlich. Herbarts unräumliches Ineinandersein der Dinge ist in sich widerspruchsvoll, ohne darum etwas zur Erklärung beizutragen, wie der Zustand von A aufhören kann, Zustand von A zu sein, und zu einem Zustand von B werden könne. Eine Vermittelung Gottes fördert das Verständnis nicht, weil auch das Wirken Gottes auf die Dinge unbegreiflich bleibt, so lange sie von Gott substantiell getrennt sind.

Nur wenn die Dinge blosse Pseudosubstanzen und Aktionen

der absoluten Substanz sind, hört die Unmöglichkeit der Kausalität auf, indem das Wirken, welches auf dem Gesichtspunkt des Pluralismus transeunt war, nun aus dem Gesichtspunkt des Monismus immanent ist. Das immanente Wirken im Absoluten begreifen wir nach Analogie des in der Erfahrung uns gegebenen Wirkens unserer eigenen Aktionen auf einander. Damit ist der Okkasionalismus principiell überwunden, und es ist eine offenbare Inkonsequenz, wenn Lotze ihn an einer Stelle, nämlich in dem Verhältnis zwischen Seele und Leib, doch noch bestehen lässt. Wenn die Kausalität die Gesamtheit der realen Beziehungen der Dinge ist, so ist sie ihr Sein selbst, das in dieser besteht. Wenn die Gesamtheit der realen Beziehungen die Summe aller Kollisionen zwischen ihren gesetzmässigen Kraftäusserungen oder ideebestimmten Willensakten ist, so ist die universelle Kausalität die Gesamtheit der inneren immanenten Beziehungen im absoluten Wollen.

Damit wäre das Problem der Kausalität gelöst; aber Lotze stellt noch eine zweite Bedingung für ihre Möglichkeit auf. Im Herbartschen Pluralismus soll die Seele des Dinges zunächst von der Störung etwas spüren und merken, oder sich affiziert fühlen, ehe sie mit einer Reaktion antwortet, die der Selbsterhaltung dient. Lotze nimmt dies auf den Boden des Monismus hinüber, ohne darauf zu achten, dass der Rückgang auf die gesetzmässige innere Gliederung der absoluten Aktion bereits die Sache erschöpft und dem inneren Spüren und Merken in der Individualseele nichts mehr zu thun übrig lässt, sondern es zu einer passiven Begleiterscheinung des realen Vorganges im Absoluten herabsetzt. Die Unmöglichkeit, ohne Rückgang auf das Absolute eine innere Zustandsveränderung in einem Dinge von einem anderen aus hervorzubringen, erklärt er für ebenso gross, wie die, eine äussere zu bewirken. Ebenso erkennt er an, dass eine innere seelische Zustandsänderung wiederum nur durch Vermittelung des Absoluten zu einer äusseren Aktion desselben Individuums führen kann. Die Einschaltung des inneren Spürens und Merkens verdoppelt also nur die dem Absoluten aufgebürdete Leistung bei der Kausalität, ohne etwas zu ihrer Erklärung hinzuzufügen.

Wohl nur ein kleiner Teil der kausalen Beziehungen, in die wir fortwährend verwickelt sind, hat eine Bewusstseinsresonanz als passive Begleiterscheinung; bei den meisten ist das Leiden

nur ein äusserliches Affiziertwerden, aber kein innerliches Erleiden. Aber Lotze hält trotzdem an dem innerlichen sich Affiziertfühlen als unentbehrlicher Bedingung der Kausalität fest und stellt diese Bedingung sogar der andern, der Immanenz im Absoluten, voran, weil ihm alles daran liegt, auch die Kausalität auf das Fürsichsein zu gründen. Wie Substantialität und Realität nur im Fürsichsein zu finden sein sollte, so auch die Kausalität; das ist das Ergebnis, worauf Lotzes Ontologie abzielt. Unterwegs aber hat sich ihm ergeben, dass alles uns bekannte Fürsichsein nur Pseudosubstanzen angehört, dass das Realprincip der Wille ist und dass die transeunte Kausalität zwischen verschiedenen Substanzen sofort begreiflich wird, sobald man sie als immanente Kausalität zwischen verschiedenen Teilaktionen des Absoluten auffasst. Er hat im Vorbeigehen die Wahrheit berührt, aber nicht vermocht sie festzuhalten und ihre Tragweite zu verstehen, weil er als Theist ein falsches Ziel, das Fürsichsein, im Auge hatte. —

Bei Behandlung der Räumlichkeit hat Lotze sich durch Herbart allzuweit von Weisses Standpunkt abziehen lassen, dem er zwar in der Beurteilung Kants folgt, aber nicht in der Verwertung der intellektuellen Raumanschauung des Absoluten für die Erklärung der realen Räumlichkeit der Welt. Kant hat für die Nichträumlichkeit der Dinge an sich nur unstichhaltige Scheinbeweise geliefert; der naive Realismus hat aber ebenso unrecht, wenn er die Dinge an sich für räumlich hält, weil er sie mit den räumlichen Vorstellungsobjekten identifiziert und verwechselt. Ob die Dinge an sich räumlich oder nicht räumlich sind, ist zunächst durchaus problematisch; es ist aus der Anschauung nicht zu entnehmen, sondern nur vermutungsweise durch ein die Anschauung überschreitendes Denken zu ermitteln. Das Denken fordert ein Netz intelligibler Beziehungen als Korrelat der subjektiv-idealen Erscheinungswelt im Bewusstsein; insoweit gilt also der transcendentale Realismus für Lotze als gesichert; die Streitfrage ist nur, ob dieses Netz intelligibler Beziehungen mit der Räumlichkeit übereinstimmt oder nicht. Lotze nimmt das letztere an und sucht den Beweis dafür indirekt aus der Undenkbarkeit der ersteren Annahme zu führen.

Diejenigen, welche die Übereinstimmung des intelligiblen Beziehungsnetzes mit der Räumlichkeit vertreten, halten entweder den Raum für eine substantielle, für sich bestehende, dem

Realen vorausgehende leere Form, welche diesem einen Ort darbietet, oder für eine den materiellen Kräften nur inhärierende, mit ihnen zugleich gesetzte und ohne sie nicht existierende Form ihrer Bethätigung und Wechselbeziehung, so dass ein leerer Raum nur ein abstraktes subjektives Vorstellungsbild im Bewusstsein darstellt. Lotze weist die Undenkbarkeit der ersteren Ansicht nach, macht jedoch keinen Versuch, auch die der letzteren zu zeigen. Trotzdem thut er so, als ob er durch den Nachweis der Undenkbarkeit der ersteren Ansicht die Undenkbarkeit der realen Räumlichkeit überhaupt nachgewiesen hätte; denn er folgert nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten die Nichträumlichkeit des intelligiblen Beziehungsnetzes, während doch das unbeachtete Dritte gerade diejenige Ansicht ist, die aus Lotzes eigenen metaphysischen Voraussetzungen unausweichlich folgt und für seinen Standpunkt keinerlei Schwierigkeiten mit sich führt.

Das absolute Subjekt ist nämlich nach Lotze absoluter Geist, und als Geist ebenso wie jeder andere Geist genötigt, die Beziehung seiner Aktionen oder Atomkräfte zu einander in dreidimensionaler räumlicher Form anzuschauen; da aber Intelligenz und Wille in ihm nicht geschieden sind, so muss seine räumliche Anschauung der dynamischen Beziehungen auch stetig mit diesen zugleich realisiert werden. Jede einzelne Kraft ist nach Lotze überall da, wo sie wirkt, aber auch nur da, wo sie wirkt; darum ist jedes Kraftatom überall im unendlichen Raume, weil es überall wirkt, wo es an anderen Atomen Angriffspunkte seines Wirkens findet. Eine richtige und gesetzmässige Reaktion jedes Atoms kann nach Lotze nur durch ein richtiges Raumbild in dem reagierenden Subjekt vermittelt werden. Ein solches richtiges Raumbild ist offenbar in Atomen noch weniger zu finden, als im menschlichen und tierischen Bewusstsein, wohl aber nach Lotze im absoluten Subjekt, welches zugleich der Vermittler aller Wechselwirkung und der Grund aller gesetzmässigen Bestimmtheit und Zweckmässigkeit jeder einzelnen Reaktion ist. Wie sollte da das intelligible Beziehungsnetz etwas anderes sein können, als die formale Bestimmtheit, die allen gleichzeitigen dynamischen Beziehungen durch die schöpferische Willensrealisation der absoluten Idee im absoluten Subjekt aufgeprägt wird, d. h. als die von ihm intellektuell angeschaute Räumlichkeit dieser Beziehungen?

Dieser offenbaren Konsequenz seines Monismus weicht Lotze aus, indem er auf die Auffassungsweise des Herbartschen Pluralismus hinüberspringt. Wenn nach diesem alle Kausalität bedingt ist durch das Spüren und Merken in den Dingen, und die Wechselwirkung sich letzten Endes nicht zwischen den Dingen, sondern bloss innerhalb ihres Bewusstseins vollzieht, dann freilich muss auch die Form, in der sich diese Wechselwirkung vollzieht, d. h. die Räumlichkeit, etwas bloss Subjektives, ein blosser Schein in den Seelen sein. Der kausale Einfluss eines Atoms auf das andere beschränkt sich dann darauf, dass dieses (durch Gottes Vermittelung) genötigt wird vorzustellen, es entferne sich von jenem oder nähere sich ihm an. Das einzig Reelle an diesem Prozess wären dann die verschiedenen Intensitätsgrade des Wirkens, oder die gesetzmässig wechselnde Verteilung der Intensität der absoluten Thätigkeit auf ihre verschiedenen Glieder. Das reale intelligible Beziehungssystem wäre nach Abstreifung der bloss subjektiven Anschauungsform ein dynamisches System von reinen Intensitätsverhältnissen und weiter nichts. Ein solches wäre weder räumlich, noch raumähnlich (topoïd), und selbst die Herbartsche Bezeichnung »intelligibler Raum« müsste streng genommen ihm entzogen werden.

Das ist die Hypothese, die Lotze als Ersatz für die Hypothese der realen Räumlichkeit darbietet. Er giebt zu, dass sie sich mit der uns von unserer geistigen Natur geschenkten Hypothese an Nützlichkeit für die Orientierung nicht messen kann, dass sie die Untersuchung im Einzelnen sogar sehr erschwert, und »greuliche Paradoxien« in naturwissenschaftlicher Hinsicht als ihre Konsequenzen nach sich zieht. Er hält nur darum an ihr fest, weil er durch den angeführten indirekten Beweis sie als »denknotwendig« erwiesen zu haben glaubt. So irrtümlich dieser Beweis, so unbrauchbar ist die Hypothese; denn sie vermag nicht zu erklären, wie ein Bewusstseinssubjekt dazu kommen soll, zwei gleich intensive von rechts und links kommende Einwirkungen zu unterscheiden oder mehrere aus gleicher Richtung kommende Wirkungen von verschiedener Intensität auf Kraftquellen in verschiedenen Abständen vom Subjekt zu verteilen.

Die Frage, worauf es beruhe, dass die Seele unräumliche Eigenzustände überhaupt unter der Form eines räumlichen Nebeneinander anzuschauen genötigt sei, erklärt Lotze mit Recht von

seinem Standpunkte aus für unbeantwortbar. Sie hört aber auf, dies zu sein, sobald das absolute Subjekt bei seinen unbewussten Intellektualfunktionen innerhalb der Einzelseele nur dieselbe Form weiter anwendet, die es vorher bei seiner ideellen Bestimmung des Weltinhalts angewandt hat. Die zweite Frage, welche besondere Art von Empfindungsmannigfaltigkeit den Anlass gebe, um die allgemeine räumliche Ausbreitungstendenz der Seele in bestimmter Weise bei gewissen Sinnesempfindungen zur Anwendung zu bringen, bei anderen nicht, hat Lotze durch seine Lokalzeichentheorie gelöst, die ihm einen dauernden Platz in der Geschichte der Psychologie und Erkenntnistheorie sichert. Es bleibt aber noch eine dritte Frage übrig, die Lotze sich gar nicht gestellt hat: Wie muss das intelligible Beziehungsnetz beschaffen sein, um die Entstehung der Lokalzeichen an den Empfindungen zu erklären? An dieser dritten Frage scheitert Lotzes Hypothese von der reinen Intensität des intelligiblen Beziehungssystems; denn aus ihr ist die genetische Erklärung der Lokalzeichen unmöglich. Denn dazu gehört eine Dreidimensionalität des intelligiblen Beziehungssystems, wie auch Lotze sie für sicher hält; rein intensive Unterschiede in den Wirkungen können aber niemals eine Mehrheit von Dimensionen aufweisen.

Die Erwägungen der neueren Mathematik, ob der Raum auch mehr als drei Dimensionen haben könne, hat Lotze gar nicht verstanden, teils weil er Dimension und Richtung verwechselt, teils weil er diese Erwägungen auf die Raumanschauung andersartiger Geister, statt auf die mögliche Beschaffenheit des intelligiblen Beziehungsnetzes gerichtet glaubt. —

In Bezug auf die Zeit vertritt Lotze mit Recht die Ansicht, dass sie durchaus nicht mit dem Raume über einen Kamm zu scheren sei, sondern schwerer als dieser idealistisch umzudeuten sei. Auch hier operiert er mit der falschen Alternative zwischen substantieller Wirklichkeit und ausschliesslicher Subjektivität, führt auch hier die dritte mögliche Ansicht an, nach welcher die Zeit eine inhärierende Form des realen Werdens und Wirkens ist, macht aber hier schliesslich diese Ansicht zu der seinigen im Gegensatz zum Raum, wo er sie ablehnt. Lotze ist also transcendentaler Realist in Bezug auf die Zeit, obwohl er transcendentaler Idealist in Bezug auf den Raum ist. Allerdings gilt dies nur für Lotze als Metaphysiker. Lotze als Religionsphilosoph

fällt nämlich in den transcendentalen Idealismus in Bezug auf die Zeit zurück, den er als Metaphysiker als unmöglich nachgewiesen hat. Genauer fordert er in der Religionsphilosophie eine Vereinigung beider einander widersprechenden Ansichten, obwohl er einsieht, dass dies menschlicher Erkenntnis unerfüllbar und unmöglich ist. Er erfasst also zwar die richtige Ansicht, wagt aber bloss aus religionsphilosophischen Bedenken nicht, sie festzuhalten.

Zeit als leeres Totalbild der Ordnung ist eine bloss subjektive Vorstellung, welche das Bild einer unendlichen Vergangenheit mit dem einer unendlichen Zukunft verknüpft; die leere Zeit ist ebenso bloss subjektiv wie der leere Raum. Zeit als der Zeitverlauf des Geschehens oder als die reale Succession des Wirkens selbst (d. h. als Zeitlichkeit des Prozesses) ist die eigenste Natur des Wirklichen selbst. Wo Lotze als Metaphysiker idealistische Wendungen braucht, richten sie sich immer nur gegen den Irrtum, die leere Zeit für etwas Reales, Substantielles, an und für sich Seiendes zu halten. Die Zeit im zweiten Sinne des Wortes (oder die Zeitlichkeit) gilt in Lotzes Metaphysik immer für real, und zwar mit Recht, deshalb, weil Succession schlechterdings nicht aus lauter zeitlosen Momenten abzuleiten ist, die ja alle das gleiche Recht auf Wirklichkeit in jedem Augenblicke haben würden. Selbst der bloss subjektive Schein der Zeitlichkeit bleibt unerklärbar ohne eine wirkliche Succession, die ihn erzeugt, und wenn es auch nur der wirkliche Zeitverlauf in der eigenen Vorstellungsthätigkeit ist, die den wechselnden Schein in zeitlich wechselnder Bethätigungsweise setzt. Ohne reale Zeitfolge der bewussten Erlebnisse wären Temporalzeichen unmöglich, die uns hindern, die Abfolge dieser Erlebnisse willkürlich umzukehren. Dächte man sich bloss das logische Verhältnis von Grund und Folge als reales Korrelat des subjektiven Zeitverlaufs, so läge kein Hindernis vor, das zeitlich Frühere zum Späteren zu machen, da Grund und Folge ein unzeitlich-ewiges, rein logisches Verhältnis haben, das sich beliebig umkehren lässt. Ursache und Wirkung dagegen sind nicht umkehrbar, weil in ihnen die Zeitlichkeit schon drinsteckt.

Gegen seine metaphysische Entscheidung des Zeitproblems erhebt Lotze in der Religionsphilosophie Bedenken. Er postuliert aus Gemütsbedürfnissen einen höheren Zusammenhang, in welchem alles Vergangene und Zukünftige als ewig seiend aufge-

hoben ist, damit die im Prozess erzeugten Güter auch denen nicht verloren seien, die sie gewinnen halfen ohne sie zu geniessen, und damit Gottes Allwissenheit und Vorauswissen gerettet werde, ohne die geschöpfliche Freiheit anzutasten. Dieses Bedenken ist aber in jeder Hinsicht hinfällig. Die Identität des die Güter verarbeitenden und sie geniessenden Subjekts ist schon durch die substantielle Wesensidentität aller Subjekte mit dem absoluten Subjekt gewährleistet; die Kontinuität des Bewusstseins beider ist überflüssig, wo die Kontinuität der absoluten Idee, sei es in unbewusster, sei es in bewusster Form, im absoluten Subjekt besteht. Freiheit in den Geschöpfen wäre, da diese doch nur stetige Aktionen Gottes sein sollen, zugleich Freiheit in der göttlichen Thätigkeit während des Weltprozesses; diese aber höbe die streng logische Bedingtheit seines teleologischen Fortgangs auf. Lotze steckt noch zu sehr in der abstraktmonistischen Identifikation von Wesen und Thätigkeit, Subjekt und Funktion, als dass er einzusehen vermöchte, wie gut sich die Zeitlichkeit der Funktion Gottes mit der Ewigkeit seines Wesens verträgt. Gottes Thätigkeit denkt auch Lotze sich als einen bewegten Strom von Gedanken, Gefühlen und Willensakten; ein solcher kann aber nimmermehr ein unzeitliches Ineinander aller sein, denn so wäre er nicht Thätigkeit, sondern ein ewiges Chaos. —

Das Geltungsbereich der Denkformen ist bei Lotze ebenso schwankend, wie das der Zeitlichkeit. Er erkennt an, dass die subjektive Produktion der Denkformen im einzelnen Falle durch Beziehungen der Dinge sollizitiert sein muss, die diesen Denkformen homolog sind, während er bei den Anschauungsformen (eigentlich nur bei der Räumlichkeit) die Sollizitation durch heterogene Beziehungen der Dinge für möglich hält. Das reale Sein mag anstatt der Räumlichkeit und Zeitlichkeit andere Formen haben, aber wie soll es überhaupt noch Sein und Geschehen sein, wie soll es reale Beziehungen haben, wenn es nicht den logischen Kategorien und Gesetzen homogen und konform ist? Ohne Einheit und Substantialität des absoluten Subjekts, ohne Vielheit seiner accidentiellen Aktionen, ohne eine reale Wechselwirkung unter den letzteren wäre der ganzen Metaphysik Lotzes der Boden entzogen; das alles aber sind Kategorien.

Das Sein und Geschehen folgt durchweg denselben logischen Gesetzen, wie unser Denken, nur dass diese Gesetze bei ersterem

in intuitiver, bei letzterem in diskursiver Gestalt auftreten. Wird dieser Unterschied beachtet, so kann das Denken von jedem Punkte aus den Zusammenhang des Seins und Geschehens rekonstruieren, weil dieser in lückenloser Folgerichtigkeit logisch ist. Das Selbstvertrauen der Vernunft erachtet sich berechtigt, die Metaphysik aus der Logik zu deduzieren, also die bewusstseinstranscendente Gültigkeit der Denkformen und Denkgesetze anzunehmen, auch ohne die Bestätigungen, die ihm hinterdrein zu teil werden; denn das Denken ist sich klar darüber, dass ohne diese Voraussetzung von Erkennen überhaupt nicht mehr die Rede sein kann.

Die logischen Formen und Gesetze sind die konstante Weise der göttlichen Wirksamkeit, ein implicites System von Gedankenformen im absoluten Denken (Weisses ewige Wahrheiten). Was den göttlichen Verfahrungsweisen die Beständigkeit verleiht, ist offenbar die immanente Vernünftigkeit, die ratio legis; wenn wir imstande sind, in diese ratio legis einzudringen und mechanische Gesetze sogar a priori zu bestimmen, so ist es lediglich, weil unsere subjektive Vernunft zu dem Ganzen der vernünftigen Gotteswelt gehört, weil sie ein Strahl der göttlichen Vernunft ist, wie unsere Seele eine Aktionengruppe Gottes ist. Wenn die logischen Formen und Gesetze die immanente Vernünftigkeit der göttlichen Anschauungsthätigkeit sind und die Welt bloss die Realisation dieser göttlichen Anschauungsthätigkeit ist, wie sollten da nicht diese logischen Formen und Gesetze auch dem realen Beziehungssystem immanent sein, das wir die Welt nennen?

Hiernach müsste Lotze in Bezug auf die Denkformen und Denkgesetze nach allen Konsequenzen seines Systems transcendentaler Realist sein; aber auch hier hält er die bereits erfasste richtige Ansicht nicht fest, weil er sich durch das »Fürsichsein« irre machen lässt. Dies tritt in seiner ersten Metaphysik deutlich hervor. Wenn alle Substantialität, Realität und Kausalität nur Fürsichsein wäre oder nur im Fürsichsein anzutreffen wäre, so wäre ja damit alles Sein und Geschehen in das Fürsichsein verlegt, und die Kategorien und Denkgesetze wären dann nur Formen desjenigen Seins und Geschehens, das sich im Fürsichsein abspielt, d. h. des bloss subjektiven. Dann ist alle Erkenntnis nur insofern objektiv, als der subjektive Schein ein nicht bloss diesem einen Subjekt, sondern vielen oder allen Subjekten gemeinsamer

ist; im übrigen aber wäre dann diese Anschauungswelt in allen Bewusstseinen ein gleich folgerechter Irrtum. Unklar bliebe dabei nur noch, wie ohne transcendente Gültigkeit der Kategorie der Vielheit die Vielheit der Subjekte mehr als eine Illusion sein könnte.

In seinem System der Philosophie hat Lotze diese Ansichten aus seiner ersten Metaphysik nicht wiederholt, behauptet aber statt dessen, dass der Begriff der materialen Wahrheit durch den der formalen ersetzt werden müsse und könne. Es ist richtig, dass alles Erkennen Dinge nur vorstellen, nicht sie selbst sein kann, und dass wir vergeblich darauf warten würden, dass zwischen unsere Vorstellungen einmal die Wirklichkeit selbst hineintreten könnte, um sich als Vergleichungsmassstab darzubieten. Andererseits lehrt aber Lotze selbst, dass das Empfundenwerden der Dinge nicht ein blosser Erkenntnisgrund der Dinge, sondern ihr Sein selbst ist, wenigstens die uns augenblicklich zugekehrte Seite ihres Seins selbst, nämlich ihr zu uns in Beziehung Stehen. Daraus folgt wenigstens so viel, dass wir nicht ganz ohne transcendent realen Anknüpfungspunkt für die Gewinnung einer materialen Wahrheit sind. Wären wir aber ganz ohne solchen, so könnte alle formale Wahrheit den Mangel einer materialen nicht ersetzen; wir blieben dann zu einem absoluten Agnostizismus verurteilt. —

Das Dasein eines Weltgrundes erachtet Lotze durch den kosmologischen Beweis sichergestellt, die Einheit desselben aber erst durch die Unmöglichkeit der Kausalität ohne solche. Der teleologische Beweis leistet nach seiner Ansicht nichts, der ontologische Alles, in dem Sinne, dass es für das Gefühl unerträglich wäre, das Grösste, Schönste, Höchste, kurz das Ideal für unwirklich zu halten. (Sonst pflegt der Begriff des Ideals gerade die Unwirklichkeit einzuschliessen und ein bloss Ideales zu bedeuten, dem die Wirklichkeit sich nur annähert, ohne es zu erreichen.)

Gott als absolutes Subjekt ist das Thätige, in dessen Aktionen und Aktionengruppen die Individuen und Dinge bestehen; die Wechselbeziehung seiner Teilfunktionen auf einander macht die Kausalität zwischen den Individuen aus, so dass das ganze Beziehungssystem, das wir die Welt nennen, vom absoluten Subjekt stetig gesetzt und getragen ist. Alles ist willensrealisierte Idee oder gesetzmässig entfaltete Kraftäusserung, wobei die Seite der

Idee und des Willens, des Gesetzes und der Kraft untrennbar geeint ist. Wie die Idee des Einzelnen sein Was, sein Seinsgehalt, seine Essenz, aber frei von der Form des (bewusst) gedachten Gedankens ist, so auch die Idee des Weltganzen. Die Verwirklichungsmacht des Wollens muss sicherlich erst recht frei von der Form des (bewussten) Gedankens sein. Gott wäre demnach das absolute Subjekt der gewollten Idee oder des ideeerfüllten Wollens ohne die Form des (bewusst) gedachten Gedankens; aber dieser Konsequenz weicht Lotze aus. Gott muss das Fürsichsein sein, weil nur dieses das Höchste und Wertvollste ist. Er giebt sich mehr Mühe als irgend ein anderer Theist, dies plausibel zu machen, und sein Ansehen beruht grossenteils darauf.

Lotze will einerseits zeigen, dass die Unbewusstheit des Absoluten unmöglich, andererseits, dass seine Bewusstheit möglich sei. Indem er die falsche Alternative stellt: das Absolute ist entweder »bewusstlose Materie« oder »bewusster Geist«, glaubt er aus der Unmöglichkeit der einen Seite den indirekten Beweis für die andere Seite der Alternative erbringen zu können. Dass dazwischen noch die beiden Fälle »bewusste Materie« und »unbewusster Geist« liegen, bleibt bei der Stellung und Verwertung der Alternative ausser acht. Nur beiläufig bemerkt er, dass unbewusster Wille widerspruchsvoll sei, dass er, als möglich vorausgesetzt, die Freiheit des Wollens aufheben würde und dass unbewusster Geist etwas Unwirkliches sein würde, weil unbewusste Zustände nur als Störungen und Hemmungen an bewussten Geistern vorkommen können. Dagegen ist zu bemerken, dass Lotze selbst von unbewussten Intellektualfunktionen, nicht etwa als Hemmungen, sondern als positivem Ursprung des bewussten Geisteslebens, den ausgedehntesten Gebrauch macht, dass er selbst die strenge Gesetzmässigkeit mit Ausschluss jeder Freiheit sogar in den teleologischen Vorgängen des Organismus und des Seelenlebens anerkennt und dass vielmehr das Bewusstsein nur ein Zustand an dem ewig unbewusst bleibenden geistigen Subjekt ist, der aus vorbewussten geistigen Thätigkeiten als deren Resultat entspringt. Der Beweis für die Unmöglichkeit eines unbewussten Absoluten ist Lotze nicht gelungen; er ist nicht einmal ernstlich und im Zusammenhange von ihm unternommen worden.

Mit dem Beweis für die Möglichkeit eines bewussten, absoluten Geistes hat er sich mehr Mühe gegeben. Er stellt für diese Mög-

lichkeit drei Bedingungen auf, von denen keine einzige unerfüllt bleiben darf: 1) Das Absolute muss Vorstellungen aus sich entfalten, welche es durch ihre Objektivität dazu nötigen, sie in Gegensatz zu der Subjektivität der Gefühle zu stellen; 2) es muss Gefühle der Lust und Unlust haben, welche als die eignen gewusst werden und so ein Selbstgefühl implicite in sich tragen; 3) aus dem Keime dieses bloss erlebten Selbstgefühls muss sich durch einen inneren Entwickelungsprozess mit Hilfe des Gegensatzes von subjektiven Gefühlen und objektiven Vorstellungen das Selbstbewusstsein entfalten und bis zur selbstbewussten Persönlichkeit steigern.

Die erste Bedingung ist im Individualbewusstsein dadurch erfüllt, dass dasselbe von anderen Subjekten affiziert und dadurch genötigt wird, seine so entstandenen Vorstellungen auf etwas ausser ihm transcendental zu beziehen. Das absolute Subjekt müsste, da es nicht affiziert werden kann, in seinen Vorstellungen selbst einen Anlass finden, sie auf etwas ausser ihm transcendental zu beziehen. Lotze nimmt dies in der That an, vergisst aber dabei, dass die Vorstellungen des Absoluten niemals auf etwas ausser ihm bezogen werden können, weil es nichts ausser ihm giebt, sondern alles durch seine absolute Idee Gesetzte auch im Rahmen dieser absoluten Idee verbleibt. Da das von ihm Gesetzte niemals Selbständigkeit gegen es erlangen kann, hat das Absolute auch keinen Grund, das von ihm Gesetzte ganz oder teilweise von sich als setzendem Subjekt abzulösen und sich gegenüber zu stellen.

Das Absolute kann Lustgefühle nur im Kontrast mit Unlustgefühlen haben, letztere aber, da es durch nichts Äusseres leiden kann, nur aus seiner eigenen Natur schöpfen, also entweder aus einem Unvermögen oder Widerspruch, oder aus selbstgesetzten Hemmungen seines Wollens. Da der erste Fall für Lotze ausscheidet, bleibt nur der zweite übrig. Selbstgesetzte Hemmungen können nur durch Kollision der Teile der absoluten Willensthätigkeit entstehen und erwecken peripherische Unlust für die Individuen, die in diesen Teilaktionen bestehen, aber nicht zentrale für das absolute Subjekt, das ja eben mit diesen Kollisionen seinen Willen bekommt. Lotze hütet sich deshalb, dem Absoluten sinnliche oder egoistische Gefühle zuzuschreiben und betont nur die moralischen und ästhetischen der Billigung und Missbilligung,

des Gefallens und Missfallens, mit denen es die Produkte seiner Phantasie begleitet. Dabei ist übersehen, dass von allen Möglichkeiten nur die seine Billigung findenden aktuell werden können, und dass die moralische und ästhetische Beurteilung Gliedschaft an einer Individualität höherer Ordnung und Sinnenschein voraussetzen, die beide im Absoluten fehlen. Seine intellektuelle Anschauung ist übersittlich und übersinnlich, also auch überästhetisch. Aber auch wenn es sittliche und ästhetische Gefühle hätte, läge darin doch noch kein Anlass, sie auf ein Selbst oder Ich zu beziehen, d. h. Selbstgefühl daraus zu entwickeln; denn es fehlt ja das Transsubjektive, die transcendentale Realität der Vorstellungswelt für das absolute Subjekt, im Gegensatz zu welcher es erst die Gefühle als subjektive empfinden könnte. Die Beziehung der etwa vorhandenen Gefühle auf das sie tragende Subjekt muss deshalb ungefühlt und ungedacht bleiben.

Eine Entwickelung kann wohl im Inhalt der absoluten Idee stattfinden, sofern sie die Weltentwickelung vorzeichnet; sollte aber auch eine in der Form der Anschauung stattfinden, so müsste ein psychologisch unvollkommener Anfangszustand erst allmählich zur Vollkommenheit gelangen, so müsste die absolute Anschauung zuerst dumpf und unklar oder abstrakt begriffsmässig sein und sich erst mit der Zeit zur Klarheit und konkreten Bestimmtheit hindurcharbeiten. Die absolute Persönlichkeit aber müsste sich, wenn sie überhaupt existiert, immer voll und ganz besitzen; sie muss sich ewig in absoluter Vollendung oder gar nicht wissen. Wüsste sie sich in voller Klarheit, so müsste sie sich bei der Untrennbarkeit von Wollen und Vorstellen im Absoluten auch noch einmal setzen, d. h. sich reell verdoppeln, also aufhören, *eine* Persönlichkeit zu sein. Dieser richtige Grundgedanke des trinitarischen Theismus ist Lotze nie in den Sinn gekommen. Hiernach ist keine der drei Bedingungen erfüllt, die Lotze für die Möglichkeit eines bewussten absoluten Geistes aufgestellt hatte. Damit ist ihm aber auch die Begründung einer theistischen Weltanschauung misslungen. —

Lotze ist mit seinem Herzen auf der einen Seite seines Systems, mit seinem Kopfe auf der anderen. — Substantialität, Realität und Absolutes ist nur Fürsichsein und weiter nichts. Kausalität, Raum, Zeit und alle Kategorien sind nur im Fürsichsein oder Bewusstsein als Momente seines Inhalts zu finden und

sonst nirgends; die materiale Wahrheit ist durch die formale zu ersetzen. Dies zu beweisen ist er ausgezogen; aber im Laufe der Untersuchung stellt sich ihm auf jedem Punkte das Gegenteil dessen heraus, was er anstrebt, und darum gerade ist Lotzes Philosophie so lehrreich und hier so ausführlich erörtert. — Substantialität ist nur im Absoluten; die Individuen sind trotz ihres Fürsichseins und Selbstbewusstseins nur Scheinsubstanzen und Modi des Absoluten. Realität ist nur im Wollen, Kausalität nur in der Wechselbeziehung verschiedener Teilthätigkeiten des Absoluten, die sich zu einander als verschiedene Individuen verhalten, also nicht im Fürsichsein eines Individuums, sondern nur zwischen den Individuen. Zeitlichkeit ist die Form des kausalen Geschehens, das ausserdem ein dreidimensionales Beziehungsnetz oder Beziehungssystem mit fliessenden Übergängen (intelligible Räumlichkeit) darstellt. Das Absolute ist das Subjekt der aus Wille und Idee geeinten absoluten Thätigkeit; seine intellektuelle Anschauung ist in formeller Hinsicht ewig gleich vollendet und nur ihr wechselnder Inhalt, die Welt, zeigt Entwickelung. Die Bedingungen für die Möglichkeit eines Selbstbewusstseins des Absoluten sind nicht erfüllt. Das ist das wirkliche Ergebnis seiner Untersuchungen, gegen das er, soweit er es sich selbst eingestehen muss, doch krampfhaft die Augen verschliesst.*)

Blicken wir auf den Theismus des neunzehnten Jahrhunderts zurück, so finden wir in ihm eine achtungswerte Menge von historischem Wissen, spekulativem Können und systematischem Streben vereinigt. Wohl zu keiner Zeit vorher hatten die Universitäten gleichzeitig über ein solches Mass philosophie-historischer Bildung und systembildender Kraft verfügt. Das lautere Wahrheitsstreben der theistischen Denker ist gar nicht anzuzweifeln. Im Gegensatz zu der in der Luft schwebenden »absoluten Thätigkeit« der vorhergehenden Pantheisten suchten sie in dem »absoluten Subjekt« den festen Halt für diese Thätigkeit; indem sie aber dieses geistige absolute Subjekt nach Analogie des selbstbewussten Ich zu fassen suchten, gerieten sie in unlösbare Schwierigkeiten. Die Unitarier suchten entweder den Gegensatz zu Gott in der Welt, gerieten aber damit in eine Entwickelung

*) Vgl. meine Schrift: »Lotze's Philosophie«.

des persönlichen Gottes an der sich entwickelnden Welt; oder sie stellten Gottes vollendete Persönlichkeit der Weltschöpfung voran und mussten dann Denken und Wollen, oder Wollen und Schaffen, Vorsatz und Ausführung in Gott auseinander reissen. Die Trinitarier hielten diese Einheit in so weit fest, dass Gottes sich selbst Denken seine Selbstverdoppelung einschloss, zerstörten sich aber einerseits die Einheit des persönlichen Gottes durch Spaltung in eine Mehrheit von Personen und konnten andererseits den bildlichen Unterschied zwischen »Zeugung« (des Sohnes) und »Schöpfung« (der Welt) nicht mehr begrifflich deuten.

Der Theismus hat seinen Höhepunkt zwischen der Mitte der dreissiger und der Mitte der fünfziger Jahre; dann lässt sein Glaube an das von ihm vertretene Princip merklich nach. In I. H. Fichtes zweiter Periode zeigt sich diese Selbstauflösung des Theismus ebenso wie in Frohschammer und Lotze. Vergeblich sind selbst die Bemühungen der Pseudotheisten, welche wenigstens das Selbstbewusstsein des Absoluten retten möchten um den Preis, dass sie seine Persönlichkeit als unhaltbar preisgeben. Schon in Trendelenburg tritt der Theismus gleichsam verschämt auf, d. h. der Theismus möchte sich zwar noch als Hintergrund behaupten, aber möglichst wenig von sich geredet haben.

In den letzten Jahrzehnten seit Lotzes Tode hört man in philosophischen Kollegien von allem möglichen reden, nur nicht mehr von Gott. Die Behörden mühen sich vergeblich ab, Theisten von irgendwelcher litterarischer Bedeutung für vakante Lehrstühle zu finden und schätzen sich glücklich, wenn sie noch irgendwo einen Lotzeaner auftreiben können. Der Atheismus eines Bewerbers ist längst kein Hindernis mehr für seine Berufung, wenn er ihn nur nicht laut werden lässt. Desto mehr aber ist die Empfindlichkeit der Behörden gegen einen zur Schau getragenen Pantheismus gewachsen, der im Anfang dieses Jahrhunderts die beste Empfehlung für ein Lehramt war. Das ist nämlich als Erfolg der theistischen Episode der Philosophie übrig geblieben, dass man den Pantheismus vom Theismus unterscheiden und die Unverträglichkeit des ersteren mit dem Christentum begreifen gelernt hat. Man kann hiernach ermessen, wie unbegründet Schopenhauers Behauptung war, als ob die Philosophieprofessoren seiner Zeit nur des Amtes wegen sich zum Theismus bekannt hätten.

Eine genauere Nachprüfung der Gründe, welche die Theisten, und zwar nicht bloss die hier angeführten, zur Rechtfertigung ihres theistischen Standpunktes zusammengetragen haben, war in einer Zeit, in welcher ein offenes Bekenntnis gegen den Theismus noch immer als Verzicht auf jedes Lehramt betrachtet wird, dringend angezeigt. Wer eine solche in erschöpfender Weise geleistet hat, der hat sich dadurch einen Rechtsanspruch darauf erworben, in der Geschichte der Metaphysik erwähnt zu werden. A. Drews hat diese Leistung in seinen beiden Werken »Die deutsche Spekulation seit Kant« (Leipzig 1893) und »Das Ich als Grundproblem der Metaphysik« (Freiburg 1897) vollbracht. Er hat in dem ersteren Werke gezeigt, dass und weshalb alle bisherigen Versuche der Theisten, das Selbstbewusstsein und die Persönlichkeit Gottes als möglich und wahrscheinlich zu erweisen, ihr Ziel verfehlt haben, in dem letzteren, dass und warum die Analogie mit dem Ich, auf welche der theistische Standpunkt sich letzten Endes stützt, in die Irre führen musste. Bei der gänzlichen Erschöpfung der theistischen Spekulation ist ein neuer Versuch, der die Drewsschen Beweisführungen berücksichtigte, bisher nicht hervorgetreten, nur von neuthomistischer Seite ist in zwei Broschüren versucht worden, die alten, von Drews widerlegten Gründe aufrecht zu erhalten.

Als positives Ergebnis der theistischen Spekulation wird folgendes zu betrachten sein. Die absolute Thätigkeit kann nicht in der Luft schweben, sondern muss als Thätigkeit eines absoluten Subjekts gedacht werden, von dem sie ausgeht und getragen wird, das sich also zu ihr als absolute Substanz verhält. Die Thätigkeit ist Wollen und intellektuelles Anschauen in unlösbarer Einheit. Nach der Seite des Wollens ist Thätigkeit und Vermögen, Aktus und Potenz, nach der Seite des intellektuellen Anschauens konkrete aktuelle Idee und logisches Formalprincip, Aktualität und Möglichkeit zu unterscheiden. Das logische Formalprincip ist vernünftig bestimmend für den Inhalt der Idee, dieser Inhalt selbst ist aber dem Inhalt der anschauenden Phantasie ähnlicher als dem des abstrakten diskursiven Denkens, nur mit Abzug des sinnlichen Empfindungsgehalts. Die Kategorien und Denkgesetze sind die impliciten Formen des Inhalts sowohl der Idee als auch des Bewusstseins, in welche das logische Formalprincip sich auseinanderfaltet. Die gesamte Thätigkeit, welche in ihrer Einheit

von Wille und Idee sowohl die Natur, als auch die Geschichte und das Geistesleben bestimmt, vollzieht sich in vorbewusster Weise, und der Inhalt wie die Form des Bewusstseins ist erst ihr letztes Ergebnis.

Das negative Resultat aller theistischen Bemühungen besteht darin: Man muss es aufgeben, der vorbewussten Thätigkeit, aus der die Natur und das Bewusstsein entspringen, wieder eine bewusste Thätigkeit vorauszusetzen, die absolute Thätigkeit als solche für bewusst zu halten, in dem Thätigkeitssubjekt als absoluten ein selbstbewusstes Ich oder gar eine Persönlichkeit zu suchen und auf eine Metaphysik zu hoffen, die mit der christlichen Dogmatik übereinstimmt. Man muss in methodologischer Hinsicht alle Gedanken an eine apodiktisch gewisse deduktive Erkenntnis fahren lassen und sich mit einer mehr oder minder wahrscheinlichen Erkenntnis begnügen. Diese letztere Einsicht erwacht übrigens erst in den jüngsten Vertretern des Theismus und ist in ihnen offenbar durch die voraufgehende Entwickelung des Atheismus angeregt.

IV.

Der Atheismus.

1. Der sinnliche Materialismus.

In Frankreich war die Überlieferung des Sensualismus und Materialismus nicht ganz ausgestorben, sondern nur durch die Restaurationszeit zurückgedrängt worden, und erhob mit dem Sturz der absoluten Monarchie von neuem ihr Haupt. Comte (1798—1857) suchte in seinem sechsbändigen Cours de philosophie positive (1830—1842) eine encyklopädische Bearbeitung der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Sozialwissenschaft von diesem Standpunkt aus zu geben. Logik, Erkenntnistheorie, Kategorienlehre, Ästhetik würde man vergebens bei ihm suchen. An Stelle der Psychologie tritt bei ihm die Physiologie und die Gallsche Phrenologie; denn er verwirft gänzlich die subjektive Methode der Selbstbeobachtung und lässt nur die objektive Methode gelten; deshalb finden auch die psychologischen und erkenntnistheoretischen Leistungen der Sensualisten des achtzehnten Jahrhunderts bei ihm keinerlei Verwertung. Der Religionsphilosophie wendet er sich erst in seinem vierbändigen Système de politique positive (1851—1854) zu; er predigt daselbst einen Kultus des »grossen Wesens«, nämlich der Menschheit, mit täglichem zweistündigem Gebet, neun Sakramenten, 84 Festen und einer priesterlichen Hierarchie, welche auch Staat und Gesellschaft zu leiten hat. Diese Periode Comtes, die nicht mehr der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte der erotisch-religiösen Geistesstörungen angehört, wird von seinen wissenschaftlichen Anhängern mit Recht verleugnet.

Dass Comte alles auf Materie und ihre Bewegung zurück-

führt, hat er mit allen älteren Materialisten gemein. Aber während diese an ihrer materialistischen Theorie eine wirkliche Metaphysik, und zwar die einzig wahre Metaphysik zu besitzen glaubten, verwirft Comte jede Metaphysik ebenso wie jede Theologie. Diese negative, metaphysikfeindliche Wendung allein ist es, die ihm einen Platz in der Geschichte der Metaphysik sichert; er ist der Vater des modernen Hasses gegen die Metaphysik, der sich neuerdings zu einer zum Teil höhnischen, zum Teil giftigen Metaphysikhetze der führenden Eiferer zugespitzt hat und sich in einer ängstlichen Metaphysikscheu der unselbständigen Geister widerspiegelt. Seit Comte ist Metaphysik als unwissenschaftlich verfehmt, und wer seinen wissenschaftlichen Ruf unversehrt erhalten will, muss sich vor jedem Verdacht einer Berührung mit dieser menschlichen Geistesverirrung wahren. Science heisst nach französischem Sprachgebrauch nur die exakte Wissenschaft, während die Philosophie von jeher zu den lettres gehörte. Comte zieht nur die Konsequenz aus diesem Sprachgebrauch, wenn er die Metaphysik von den Wissenschaften ausschliesst und diejenige Philosophie, die er als wissenschaftlich gelten lässt, auf die Zusammenfassende Bearbeitung der exakten Einzelwissenschaften beschränkt. Das allein ist »positive« Philosophie, wobei das Wort positiv viele Bedeutungen in sich vereint, nämlich die von wirklich, nützlich, zweifellos sicher, genau bestimmt, nicht negativ auflösend, sondern organisch aufbauend und relativ im Gegensatz von absolut. —

Comte unterscheidet drei Perioden der menschlichen Erkenntnis, die in der Menschheit, in der Geschichte jeder Einzelwissenschaft und in der Entwickelung des Einzelnen wiederkehren: die theologische, metaphysische und positive. Die beiden ersten Perioden suchen einen transcendenten Grund der Erscheinungen, geben sich Spekulationen über Anfangs- und Endursachen hin, die notwendig erfolglos bleiben müssen, und konstruieren ihre Fiktionen nach Analogie ihrer eigenen Subjektivität. Die positive Betrachtungsweise dagegen beschränkt sich auf die Beobachtung und experimentelle Feststellung der Erscheinungen und auf die Ermittelung ihrer immanenten Ursachen und Gesetze und hält sich ganz an die objektive Methode. Die erste, theologische Periode sucht die transcendenten Gründe der Erscheinungen in Göttern und Dämonen, die nach Analogie des Menschen als fühlende Individualwesen oder Personen gedacht werden.

Die zweite metaphysische Periode setzt abstrakte Kategorien und unpersönliche Entitäten an die Stelle der Götter und Dämonen, hört aber nicht auf, dieselben als transcendenten Grund der Erscheinungen aufzufassen und fährt fort, die Natur aus ihnen a priori zu konstruieren nach Massgabe der eigenen subjektiven Geistesveranlagung. Die positive Periode kümmert sich nicht mehr um die fiktiven transcendenten Gründe, sondern stellt in den beschreibenden, konkreten, einzelnen Naturwissenschaften (wie Zoologie, Botanik) die Beschaffenheit der Erscheinungen, in den abstrakten allgemeinen Wissenschaften (wie Biologie) den gesetzmässigen Zusammenhang der Erscheinungen dar. Der theologischen Periode entspricht in der Politik die Monarchie und der Militarismus, der metaphysischen Periode der Konstitutionalismus, der positiven Comtes neue Menschheitsreligion mit der hierarchischen Ausübung der geistlichen Gewalt. Comtes ganze Antipathie richtet sich gegen die zweite Periode, während er auf die erste eher mit der wohlwollenden Nachsicht herunterblickt wie ein Mann auf die Phantasien eines Kindes. Für den Katholizismus hat er sogar eine ganz besondere Hochachtung und seine eigene Menschheitsreligion ist nichts weiter als die ins Atheistische übertragene katholische Kirche mit Comte als Papst.

Geschichtsphilosophisch scheint die gegebene Konstruktion unhaltbar. Theologische, metaphysische und exakt wissenschaftliche Betrachtungsweise laufen zu allen Zeiten der Kultur neben einander her. Durch fortgeschrittene Beobachtungs- und Denkmethoden gewinnen alle drei gleichmässig. Dass die theologische, metaphysische und wissenschaftliche Auffassung zu bestimmten Zeiten ein Übergewicht haben können, ist richtig; aber darin zeigt sich nur das allgemeine Gesetz der Menschheitsentwickelung, dass der Fortschritt zu jeder Zeit sich vorzugsweise auf einzelne Gebiete wirft und andere brach liegen lässt. Dass religiöse, metaphysische und naturwissenschaftliche Anschauungsweise nicht in den verschiedensten Kulturepochen, jedesmal auf höherer Stufe, wieder auftauchen, hat Comte ebenso wenig gezeigt, als dass das demnächstige Ende der beiden ersten bevorstehe. Es ist eher zu vermuten, dass erst mit dem letzten Menschen der letzte Religiöse und der letzte Metaphysiker dahingehen werde. Dass das religiöse und metaphysische Bedürfnis der Menschennatur abgenommen habe, dafür hat Comte ebenso wenig einen Beweis versucht, als

dafür, dass beider Befriedigung mit der Anerkennung der exakten Naturwissenschaften unvereinbar sei. —

Wenn gleichwohl dieser Comtesche Einfall in weiten Kreisen Beifall gefunden hat, so erklärt sich das doch nicht bloss durch den zeitweiligen Aufschwung der Naturwissenschaften, durch die augenblickliche Ermüdung an allzurascher Aufeinanderfolge metaphysischer Systeme, oder durch Widerwillen gegen die von der Restauration auf theologischem Gebiete hervorgerufenen Erscheinungen. Es kommt hinzu, dass diesem Einfall eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt. Nicht die Theologie und Metaphysik wird durch die exakte Wissenschaft überwunden, sondern nur eine bestimmte Art von Theologie und Metaphysik, nämlich diejenige, die methodologisch nicht haltbar ist. Eine unmittelbare Übertragung subjektiver Eigenschaften auf die vorausgesetzten Gründe der Erscheinungen ist ebenso unstatthaft, wenn sie Gefühle oder die Persönlichkeitsform des Menschen, als wenn sie die Kategorien seines Denkens, Empfindens und Anschauens betrifft. Eine solche unmittelbare Übertragung kann in beiden Fällen keine Gewissheit geben; deshalb ist eine apriorische Konstruktion der Metaphysik unmöglich. Die positive Methode, welche von den gegebenen Erscheinungen ausgeht, Thatsachen feststellt, mit den gegebenen Bedingungen verknüpft und so Gesetze ableitet, ist, wenn sie systematisch durchgeführt wird, nichts weiter als die induktive Methode. Durch sie muss die konstruktive Methode der Metaphysik ersetzt werden.

In alledem hat Comte entschieden recht, und er darf deshalb als ein moderner Bahnbrecher in methodologischer Hinsicht geschätzt worden, wenngleich es ihm an methodologischer Klarheit über die Grundlagen und die Tragweite seiner Methode durchaus fehlt, und es erst seinem Anhänger J. St. Mill vorbehalten blieb, die Methodologie mit klarem Bewusstsein zu fördern. Unrecht hat er dagegen in dem Glauben, dass diese Methode zu keiner Metaphysik und Theologie führen könne, unrecht in seinen Vorurteilen, dass die positive Erkenntnis niemals über Erscheinungen hinauskönne, dass die Theologie und Metaphysik es immer nur mit einem transcendenten und gar nicht mit einem immanenten Grund der Erscheinungen zu thun habe, und dass Anfangsursachen (Principien) und Endursachen (Zwecke) etwas der Welt Transcendentes und nicht vielmehr ihr Immanentes seien. Unrecht

hat er ferner darin, die Selbstbeobachtung und die aus ihr geschöpften Thatsachen ganz aus der Erfahrungsgrundlage der Induktion ausschalten zu wollen; denn einerseits beraubt er sich damit eines sehr wichtigen und geradezu unersetzlichen Teils der Erfahrung, andererseits verkennt er, dass seine sogenannten objektiven Beobachtungen doch auch nur durch Perzeption des verräumlichten Teiles des eigenen Bewusstseinsinhalts, also durch Selbstbeobachtung oder innere Erfahrung gewonnen sind. Dass die Erscheinungen, von denen er spricht, zunächst nur subjektive Erscheinungen im Bewusstsein des Menschen sind, davon hat Comte in seinem naiven Realismus keine Ahnung; deshalb fehlt seiner Beschränkung der Erkenntnis auf Erscheinungen selbst der Scheingrund, auf den Kant sich bei dieser dogmatischen Behauptung stützte. Seine Idiosynkrasie gegen alle Entitäten wird nur dadurch möglich, dass er in dem Stoff die einzig wahre Entität zu besitzen glaubt, die alle anderen entbehrlich macht, und dass er dabei nicht merkt, dass dieser gerade von allen Entitäten die allerfiktivste ist.

In seiner Ethik ist er Altruist, ohne freilich die Forderung, dem andern wohl zu thun, aus seinen Principien begründen zu können; in seiner Soziologie folgt er dem Sozialisten St. Simon, kommt aber über unbestimmte Allgemeinheiten nicht hinaus. Im Ganzen zeigt er einen Typus, den man, nach deutschen Massstäben bemessen, kaum als den eines Philosophen gelten lassen würde. Es ist nicht seine psychopathische Belastung, sondern die klägliche Dürftigkeit seiner Gedanken und der Mangel an philosophischer Bildung, was ihn auf die Stufe eines unphilosophischen Kompilators herabdrückt. Mögen solche Kompilationen für ihre Zeit noch so verdienstlich gewesen sein, so müssen sie doch notwendig durch die Fortschritte der Wissenschaften in zwei Menschenaltern veralten. —

Feuerbach (1804—1872) hat sechs Stufen durchlaufen. Als theologischer Student von 1822—1824 war er Theist; von 1824 ab stürzte er sich als Zuhörer Hegels mit Eifer in dessen Panlogismus; Ende der dreissiger Jahre schlägt ihm der Panlogismus mehr und mehr in Anthropologismus um; in den Jahren 1842 und 1843 verliert der Anthropologismus seinen von Hegel her bisher beibehaltenen rationalistischen Anstrich und geht in Sensualismus über; 1845 verwandelt der Sensualismus sich in Naturalismus;

1866 endlich entpuppt dieser sich als Materialismus. »Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter«; er hätte später hinzufügen müssen: »Das Sinnliche mein vierter, die Natur mein fünfter, der Stoff mein sechster und letzter.« Seinen ersten und zweiten Standpunkt (Gott und die Vernunft) liess er sich einfach von seinen Universitätslehrern suggerieren; seinen dritten und vierten (den Menschen und das Sinnliche) erarbeitete er sich selbst; den Fortgang zu seinem fünften (der Natur) liess er sich von zeitgenössischen Kritikern aufdrängen; zu dem sechsten (dem Stoff) glitt er allmählich unter dem Einfluss des naturwissenschaftlichen Materialismus der fünfziger und sechziger Jahre hinunter. Die Devolution seines Lebens ist das Hinabgleiten auf einer schiefen Ebene von der Philosophie zur Unphilosophie.

Feuerbach ist niemals etwas anderes gewesen als Antitheolog; von der Theologie, mit der er begonnen hatte, wollte er sich losringen, und dieses Ringen nahm so sehr seine Kraft und sein Interesse in Anspruch, dass ihm für nichts anderes welche übrig blieben. Er wollte nicht bloss los vom religiösen Glauben, sondern er hasste mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Temperaments die theologischen Dogmen, die ihn so lange in ihren Bann geschlagen und so viel Kraft zu ihrer Überwindung gekostet hatten, und wollte sie von Grund aus zerstören. Das geeignete Mittel dazu schien ihm der Nachweis, wie die Illusion des religiösen Glaubens mit psychologischer Notwendigkeit in der Menschheit entstehen musste, und deshalb widmet er dieser Untersuchung sein ganzes Leben. Alles, was er sonst von Ansichten geäussert hat, sind nur gelegentliche Abfälle dieser religionsphilosophischen Betrachtungen. Aller Wechsel der Standpunkte, den er durchgemacht hat, ist letzten Endes von der einen Sehnsucht geleitet, den Standpunkt zu gewinnen, welcher zur Vernichtung der Theologie und des Religionswahnes der geeignetste ist. Deshalb ist keiner seiner Standpunkte von ihm philosophisch begründet, sondern jeder nur intuitiv ergriffen, um von ihm aus den Hebel der Kritik an das Dogma ansetzen zu können.

In seiner Hegelschen Zeit bekämpft er den Materialismus. Dass das Denken nur ein Hirnakt sei, diesen von ihm selbst später vertretenen Satz, nennt er völlig sinn- und verstandlos, da ja doch das Hirn nicht der Verstand selbst, der Hirnakt als

solcher also ein verstandloser Akt sei. Wenn das Denken nur eine Äusserung der Materie wäre, so wäre es unmöglich, den Leib, die Materie, als Objekt zu fixieren und wir wären ununterscheidbar von ihm. Das Denken ist eben Unterscheidung des Wesens von der Erscheinung; darum ist es eine auf Sinnentäuschung beruhende Barbarei des Denkens, die physiologischen Vorgänge während des Denkens für das Denken selbst, d. h. die Erscheinung für das Wesen zu halten. Widerlegt hat er sich diese Einwendung nicht, als er schliesslich selbst zum Materialismus überging. —

Schon 1838 proklamierte Feuerbach den Atheismus und setzte das Fichtesche Selbstbewusstsein in den Rang des Absoluten ein. 1841 bestimmt er das Göttliche als das ins Jenseits hinausprojizierte allgemein Menschliche. Gott als metaphysisches Wesen oder als absolutes Subjekt ist der hinausprojizierte menschliche Verstand, der sich selbst genügt und geniesst, weil er selbst kein Ding ist, sondern alle Dinge zu seinen Objekten macht. Der Mensch braucht aber einen Gott, der nicht bloss diesen Einen Vorzug, sondern alle menschlichen Trefflichkeiten in sich vereint, geniesst und leidet, hasst und liebt, selbstsüchtig und moralisch ist wie der Mensch. So ist Gott das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. Zwischen den recht verstandenen göttlichen und menschlichen Prädikaten ist kein Unterschied; jeder Versuch, einen solchen zu machen, löst sich vor der Kritik in Nichts, in Unsinn auf. In der Gleichsetzung der göttlichen und menschlichen Prädikate beruht die Wahrheit, in dem Versuch, sie doch noch zu unterscheiden, die Unwahrheit der Religion. Da nun das Wesen Gottes nur die Einheit seiner Prädikate ist, so ist es auch identisch mit dem Wesen des Menschen und von ihm ununterscheidbar. Aber nicht mit dem Wesen dieses oder jenes Menschen, auch nicht etwa mit dem des religiösen Genius, sondern mit dem allgemeinen, gattungsmässigen Wesen des Menschen. Wenn nach Hegel Gott nur als Denken und im Denken und sein Wissen von sich nur das Wissen des Menschen von ihm war, so ist nunmehr bei Feuerbach Gott bloss noch im Denken des Menschen, und der Mensch weiss nur von sich, während er von Gott zu wissen wähnt. Die Hegelsche Vermengung des absoluten und menschlichen Denkens wird bei Feuerbach zu einer Identifikation, die aber nicht das menschliche Denken im

Absoluten, sondern das Absolute im Menschlichen (nicht das empirische Ich Fichtes im absoluten Ich, sondern dieses in jenem) aufgehen lässt.

Indem der Mensch alles Gattungsmässige und Treffliche von sich hinausprojiziert und als Gott verehrt, entäussert er sich seiner Menschlichkeit in dem Masse, als er religiös ist. Was zurückbleibt, ist der nackte Egoist. Nun ist aber dieser hinausprojizierte gattungsmässige Mensch offenbar eine blosse Abstraktion, die an und für sich unwirklich ist und nur insoweit Wirklichkeit gewinnt, als sie an etwas Wirklichem haftet und von ihm getragen wird. Der Gattungsbegriff des Menschen und in noch höherem Masse das Gattungsideal des Menschen, ist ein abstraktes Vernunftwesen, das bloss in unserem Kopfe herumspukt. Was ist aber der wirkliche Mensch, an dem dieser Gattungsbegriff haftet? Wenn der erste Schritt der Entfernung von Hegel darin bestanden hatte, die absolute Vernunft zur menschlichen zu degradieren, so muss nun der zweite Schritt folgen, die Vernunft im Menschen zu einem Accidens des wirklichen Menschen herabzusetzen. —

Jetzt tritt Feuerbach an den entscheidenden Punkt heran, an den Mangel eines Realprincips und Substantialprincips bei Hegel. Den Willen vermag er nicht als Realprincip gelten zu lassen, weil, wie er später gegen Schopenhauer bemerkt, ein nichts wollender Wille gar kein Wille sei, sondern die vernünftige Begierde der erste Wille sei. Das absolute Subjekt des absoluten Selbstbewusstseins oder das absolute Ich des persönlichen Gottes kann er weder als Realprincip noch als Substantialprincip brauchen, weil er ja den ganzen Gottesbegriff als Illusion nachgewiesen zu haben glaubt. Dennoch fühlt er die Unmöglichkeit, mit dem Vernunftprincip allein auszukommen und bloss von ihm aus das Wirkliche zu erreichen.

Da verfällt er darauf, das Wirkliche, den Gegensatz des Vernünftigen, in demjenigen zu suchen, was dem abstrakt und diskursiv Vernünftigen im menschlichen Bewusstsein entgegengesetzt ist, weil er das Vernünftige nur in dieser Gestalt kennt und gelten lässt. Das ist aber das Sinnliche, das alter ego des Denkens und der Philosophie, die Nichtphilosophie. Das Ende des Prozesses ist zwar der vernünftige Geist, aber nicht der Anfang. Hegel beginnt mit dem abstrakten Sein oder dem Begriff des

Seins; man muss aber mit dem wirklichen Sein anfangen, und dieses ist nicht aus dem Denken, vielmehr ist es das, woraus erst das Denken entspringt. »Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinn gegeben — nicht durch das Denken für sich selbst. Das mit dem Denken gegebene oder identische Objekt ist nur Gedanke.« Der Mensch als konkretes sinnliches Wesen, d. h. als »Objekt des Sinnes«, ist aber der Leib; also ist der Leib das wirkliche Wesen des Menschen, sein Ich in seiner Totalität, nicht bloss als abstraktes Gedankenich. Es war kein Wunder, dass die Sehnsucht nach einer Substanz sich zunächst an dasjenige anklammerte, was der Pantheismus von Fichte bis Hegel allein als Substanz hatte gelten lassen, nämlich das sinnlich-stoffliche Vorstellungsobjekt. —

Nachdem so der Anthropologismus in Sensualismus übergegangen war, hätte Feuerbach seine Lehre vom menschlichen Gattungsideal und die aus ihm abgeleitete Moral der Humanität als überwundenen Standpunkt fortwerfen und durch den reinen Egoismus ersetzen müssen. Der Gattungsmensch war ja das illusorische Vernunftwesen des Menschen und als ein gespenstischer Spuk bedeutungslos und rechtlos gegen den konkreten wirklichen Menschen und seine massive Sinnlichkeit. Dies wurde Feuerbach 1845 durch Stirner nachdrücklich zu Gemüte geführt. Schon 1844 war er durch eine Daumersche Schrift auf die Natur als den gemeinsamen Ursprung aller wirklichen Menschen hingewiesen worden. Ein rationaler Anthropologismus konnte sich noch allenfalls mit der Gemeinsamkeit der Vernunft in allen Menschen beruhigen; ein sensualistischer Anthropologismus musste sich notwendig nach einer realen Quelle und Mutter aller Menschenleiber umsehen. So gelangte Feuerbach vom Sensualismus zum Naturalismus. Das Wesen nach Abzug des menschlichen Wesens und der menschlichen Eigenschaften, oder, was dasselbe sagt, Gottes, das vom menschlichen Wesen unterschiedene und unabhängige Wesen, ist die Natur, nicht als allgemeine Abstraktion, sondern als Inbegriff aller Realitäten, als absolut unpersönliches und ideenloses Realwesen.

Diese Feuerbachsche Natur ist also etwas ganz anderes, als die Schellings in dessen erster Periode. Sie ist weder die Summe der subjektiv-idealen Erscheinungen in allen Bewusstseinen, — denn als solche wäre sie von dem menschlichen Wesen nicht unabhängig, — noch auch die Gesamtheit der intelligiblen Naturkategorien oder Ideen, — denn als solche wäre sie nicht ideenlos. Sie ist im Unterschiede von dem subjektiv idealen und objektiv idealen Naturbegriff die wirkliche, allem Empfinden und Bewusstwerden vorhergehende und dieses aus sich hervortreibende Natur, wie in Schellings positiver Philosophie sich die Naturphilosophie seiner Jugend beim Rückblick auf sie darstellt. Aber sie ist im Unterschiede von Schelling und Weisse auch nicht die Natur in Gott, weder als dunkler, unlogischer Willensgrund, noch als ideales Universum, und noch weniger ist sie das Produkt solcher metaphysischen oder spiritualistischen Mächte wie Wille und Idee. Sondern sie ist selbst das letzte metaphysische Princip, das aus keinem anderen entsprungen ist, an und für sich Substantialprincip und Realprincip in Einem, aber ideenlos, obwohl dasjenige, woraus sich vermittelst des Geistes zuletzt auch die Ideen (im menschlichen Bewusstsein) entwickeln.

Auf Feuerbachs viertem Standpunkt, dem Sensualismus, war das Wirkliche noch Objekt des Sinnes, wenngleich nicht mehr gedachtes, sondern gegebenes Objekt; d. h. der erkenntnistheoretische Idealismus Hegels war noch gewahrt. Jetzt ist das Wirkliche zum Prius des Sinnes geworden, ist also vor dem Sinne da, ehe es für den Sinn wird, den es aus sich selbst erst hervorbringt. Damit schlägt der erkenntnistheoretische Idealismus in erkenntnistheoretischen Realismus um. Das Sinnliche war ein vergleichsweise Wirkliches im Verhältnis zu dem bloss Gedachten, aber doch immerhin noch ein Bewusstseinsimmanentes, das gar nicht ist ausser in dem Sinn und für den Sinn. Die Natur im Feuerbachschen Sinne aber ist ein vor allem Bewusstsein Seiendes, also Bewusstseinstranscendentes. Wenn sie trotzdem für den Sinn bewusst werden kann, und zwar als unmittelbar Wirkliches bewusst werden kann, so ist damit der Rückfall in naiven Realismus vollzogen. Kant und Fichte sind vergessen, der Mangel einer durchgearbeiteten Erkenntnistheorie bei Hegel hat sich an seinem Schüler bitter gerächt.

Auf dem anthropologischen und sensualistischen Standpunkt

waren die Götter oder Objekte des religiösen Verhältnisses reine Fiktionen, die die Sehnsucht des menschlichen Herzens aus sich herausprojiziert hatte, reine Wunschwesen ohne jede reale Grundlage ausserhalb des Menschen, und die ganze Religion ein aus lauter Illusionen gewobener Traum. Auf dem naturalistischen Standpunkt bleiben zwar die Götter Wunschwesen; aber sie finden nun ihre reale Grundlage in der Natur und deren Mächten, die den menschlichen Wünschen feindlich oder freundlich entgegen kommen. Die Naturreligionen erscheinen somit in Feuerbachs »Theogonie« als nicht jeder realistischen Wahrheit ermangelnd, während den vergeistigten Religionen eine solche nach wie vor durchaus abgesprochen werden muss.

Was kann aber eine solche Natur als völlig ideenloses, ungeistiges Substantial- und Realprincip sein? Welcher Begriff lässt sich mit dem Worte verknüpfen, wenn man alle supranaturalistischen metaphysischen Principien ebenso fern hält, wie mythologische Personifikationen? Nichts anderes als die Materie im Sinne des Stoffes! Wenn Feuerbach darüber noch Zweifel hegen konnte, so mussten sie ihm durch das Studium der materialistischen naturwissenschaftlichen Litteratur schwinden. So kommt er denn zu demselben Ergebnis, wie vor ihm Comte: »Die wahre Philosophie ist die Negation der Philosophie, ist keine Philosophie.« »Keine Religion! ist meine Religion; keine Philosophie! meine Philosophie.« So ist der Bankerott der Philosophie willig mit in den Kauf genommen, bloss um den Bankerott der verhassten Religion zu besiegeln. —

Eine Ethik hat Feuerbach nur auf Grund seines Anthropologismus anzudeuten versucht, nämlich eine Humanitätsmoral. Darunter ist aber bei ihm nicht etwa eine Moral zu verstehen, die die Menschheit als reales Kollektivum und als ein Individuum höherer Ordnung auffasst, dem jedes einzelne Glied zu dienen hat, sondern ein Kultus des abstrakten Gattungsideals, eine Spaltung jedes Menschen in eine konkrete singuläre Individualität und den abstrakten allgemeinen Begriff des Menschen und die Herstellung eines religiös-ethischen Verhältnisses zwischen diesen Spaltungsprodukten, wobei der konkrete Mensch in den Dienst des abstrakten Begriffs zu treten hat. Von dem Augenblick an, wo der abstrakte Vernunftbegriff von Feuerbach selbst als ein sekundäres Produkt des subjektiven Denkprozesses erkannt und ihm das

Sinnliche als das allein Wirkliche gegenübergestellt war, musste der Vernunftbegriff des Menschen als eine spukhafte Fiktion zu den übrigen Göttern versammelt werden, und konnte nur der wirkliche, sinnliche Einzelmensch übrig bleiben, der als reiner Egoist aller Moral spottet. Wenn trotzdem Feuerbach sich nicht ganz von seiner Humanitätsmoral freimachen konnte, so war das nur eine Inkonsequenz, ein Stück alter Schlangenhaut, die von seinen vielfachen Häutungen äusserlich an ihm kleben geblieben war.

Sein einziger origineller Gedanke ist der, dass die Götter hinausprojizierte Wünsche des Menschen sind. Nun ist es ganz richtig, dass darum etwas noch nicht existiert, weil man es wünscht; aber es ist nicht richtig, dass darum etwas nicht existieren könne, weil man es wünscht. Feuerbachs ganze Religionskritik und der ganze Beweis für seinen Atheismus beruht jedoch auf diesem einzigen Schluss, d. h. auf einem logischen Fehlschluss. Wenn die Götter Wunschwesen sind, so folgt daraus für ihre Existenz oder Nichtexistenz gar nichts, sondern nur, dass man subjektiv prädisponiert sein könne, unwillkürlich auch auf unzulängliche Gründe hin das zu glauben, was man wünscht, und dass deshalb in solchem Falle doppelte kritische Vorsicht bei der Prüfung aller Gründe und Gegengründe von nöten sei. So bleibt denn von Feuerbachs Lebensarbeit nicht einmal etwas Negatives, geschweige denn etwas Positives übrig. Als ein die Zeitgenossen blendendes Meteor ist er dahin gezogen, um in der Unphilosophie eines naiv realistischen Materialismus zu verlöschen. Aufmerksamkeit erregte er bei den Zeitgenossen nur in den vierziger Jahren vor der Revolution; als dann die Absorption aller Interessen durch die Politik vorüber war, geriet er schnell in Vergessenheit. Trivialer Optimist und eingefleischter Eudämonist war er in allen Phasen seiner Entwicklung; deshalb war er auch unfähig, vor Schopenhauer etwas zu lernen, der ihm zwar wegen seiner Stellung zum Christentum sympathisch, als Philosoph aber schlechthin antipathisch sein musste. —

In ähnlicher Weise wie Feuerbach geriet Strauss (1808—1874) in seinem Alter in das Schlepptau des naturwissenschaftlichen Materialismus, während er in seinen kritisch wertvollen Jugendwerken (Leben Jesu 1835/6 und christliche Glaubenslehre 1840/41) den Standpunkt der Hegelschen Linken vertreten hatte. Ein Menschenalter hindurch beschränkte er sich auf biographische

Arbeiten, um dann 1873 noch einmal mit einer atheistisch-materialistischen Bekenntnisschrift hervorzutreten, die die Frage, ob wir noch Christen seien, verneinte. Trotz alles Beifalls, den diese populäre kleine Schrift »der alte und der neue Glaube«, bei der Presse und dem grossen Publikum gefunden hat, hat sie doch bei der philosophischen Kritik den bis dahin gehegten Irrtum gründlich zerstört, als ob Strauss unter die Philosophen zu zählen sei. Es wurde nun klar, dass er sich in seiner Jugend ebenso äusserlich der damals herrschenden Hegelschen Denkrichtung und Ausdrucksweise angeschlossen hatte, wie in seinem Alter der naturwissenschaftlich materialistischen, bloss um einen Stützpunkt für seine Kritik des Wunderglaubens und der Persönlichkeit Gottes zu finden. Die spielende Leichtigkeit, mit der er in seiner letzten Schrift alle Fragen beantwortet und alle Schwierigkeiten überspringt, zeigt, dass er von der Tiefe der Probleme keine Ahnung hat. Die behagliche Unbekümmertheit, mit welcher er die idealistischen Reste seines Jugendstandpunktes mit in seinen materialistischen Altersstandpunkt herübernimmt, lässt erkennen, wie wenig er sich des Gegensatzes beider und der Konsequenzen eines jeden von ihnen bewusst ist. Für das materielle Universum fordert Strauss dieselbe Pietät wie der Fromme alten Stiles für seinen Gott; denn er schreibt ihm Vernunft und Güte zu, obgleich er in ihm nur ein mechanisches Räderwerk erkennt, das jeden Augenblick bereit ist, uns zu zermalmen. Neben dem demütigen Abhängigkeitsgefühl von diesem Räderwerk will er ein stolzes Gefühl der Freiheit und des Vertrauens für den Menschen festhalten, obwohl er alle Naturteleologie durch den Darwinismus beseitigt glaubt. Seinem eudämonistischen Optimismus ist der jenem Standpunkt angemessene Pessimismus gefühlsmässig zuwider; aber die Sophismen, mit denen er ihn zu widerlegen sucht, sind von einer wahrhaft kindlichen Naivität. In der Geschichte der Theologie wird ihm seine Bedeutung als anregender Kritiker nicht geschmälert werden; für die Geschichte der Philosophie und insbesondere der Metaphysik kommt er nicht in Betracht. —

In der ersten Hälfte der fünfziger Jahre traten mehrere Naturforscher ohne jede philosophische Bildung mit einer Erneuerung des Materialismus auf, ohne zu dem von Demokritos, Lucretius, Gassendi und Holbach Gelehrten irgend etwas Neues hinzuzufügen. Aber die Fortschritte der Physiologie und Patho-

logie hatten dieses Geschlecht nachdrücklicher als irgend ein früheres auf die Abhängigkeit der Seelenthätigkeit von den leiblichen Funktionen hingewiesen, und insbesondere hatten die Tierversuche die Gebundenheit des Seelenlebens an das Gehirn gleichsam ad oculos demonstriert. Moleschott in seinem »Kreislauf des Lebens« (1852), Karl Vogt in »Köhlerglaube und Wissenschaft« (1854) und Büchner in »Kraft und Stoff« (1855) rückten den Streit um den Materialismus für ein Lustrum in den Vordergrund, indem sie das von früheren Geschlechtern bloss philosophisch Behauptete nunmehr für etwas durch die exakte moderne Naturwissenschaft Erwiesenes ausgaben. Vogt lehrte, »dass die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren«, d. h. im Verhältnis einer stofflichen Absonderung zu der Absonderungsdrüse, und stellten damit die Frage in den Mittelpunkt des Interesses, wie Seelenthätigkeit und leibliches Organ sich zu einander verhalten. —

Büchner (1824—1899) suchte in populärer Darstellung die so erneuerte materialistische Grundansicht zu einer allgemeinen Weltanschauung zu erweitern. Den von Vogt gebrauchten Vergleich des Gedankens mit Drüsensekreten verwarf er zwar als unpassend, hielt aber dessen Grundgedanken fest, dass die Seelenthätigkeiten Funktionen des Gehirns, als des materiellen Substrats seien. Hierin lag nun die wichtige Wahrheit, dass eine bestimmte Bewegung materieller Substrate unerlässliche Bedingung für das Zustandekommen bewusster Seelenthätigkeit ist. Es ist ein bleibendes Verdienst des naturwissenschaftlichen Materialismus, dass er dieser Wahrheit zum siegreichen Durchbruch verholfen hat, während die zeitgenössischen Theisten noch immer von einem »leibfreien« Selbstbewusstsein phantasierten. Freilich schoss dieser Materialismus in doppelter Hinsicht über das Ziel hinaus, einerseits, indem er die unerlässliche Bedingung mit der zureichenden Ursache verwechselte, und andererseits, indem er in seiner gänzlichen Unkenntnis unbewusst geistiger Funktionen das bloss für die bewusstgeistigen Funktionen Gültige auf alle Geistesfunktionen überhaupt ausdehnen zu dürfen glaubte.*) Wenn

*) Vgl. Philosophie des Unbewussten, Kap. C II, »Gehirn und Ganglien als Bedingung des tierischen Bewusstseins«, 10. Aufl. Bd. II, S. 16—28.

das Gehirn nicht die allein zureichende Ursache, sondern nur Bedingung des Bewusstseins ist, so kann dessen Träger oder Subjekt etwas ganz anderes sein, als das materielle Substrat, dessen Bewegungen zur Bewusstseinsentstehung unentbehrlich sind. Wenn die absolut unbewussten Intellektualfunktionen (z. B. die Kategorialsynthesen des rohen Empfindungsmaterials) zwar auf die an dieses Gehirn geknüpften Empfindungen gerichtet sein müssen, aber selbst nicht von ihm ausgehen und abhängen, dann ist auch das unbewusste Geistesleben nicht Gehirnfunktion zu nennen. Wenn die absolut unbewusste geistige Thätigkeit zwar unmöglich ist, ohne sich zu materieller Erscheinung zu konkreszieren, aber so doch zugleich das erzeugende Prius der Materie ist, dann ist sie zwar materiierend zu nennen, aber an sich immateriell.

Das Zukunftsideal Büchners ist die Erklärung der Welt aus Stoff und Bewegung, in dem Sinne, dass künftig alle, auch die einfachsten Kräfte aus besonderen Bewegungsformen des Stoffes erklärt würden, wie dies jetzt schon mit komplizierteren von der Naturwissenschaft versucht wird. Die Materie ist dabei atomistisch gegliedert zu denken. Das käme also auf Demokrit hinaus. Wie substantiell getrennte, bewegte Stoffteile auf einander wirken können, wie sie es anfangen, ihre Bewegungen auf einander zu übertragen, wie der leere Raum möglich ist, in welchem sie sich bewegen, woher die Bewegung kommt, und woher die Gleichartigkeit, Grösse und Gestalt der Atome stammt, alle solche Fragen kümmern Büchner nicht, der auch nichts davon weiss, wieviel die Metaphysik sich schon mit ihnen abgemüht hat. Wie Feuerbach die ganze heutige Welt als etwas fertig Gegebenes hinnimmt, so Büchner die gegebene Zahl der stofflichen Atome, den leeren Raum, die Plätze, die sie in ihm einnehmen, und die Möglichkeit ihrer Ortsveränderung und Bewegungsübertragung auf einander.

Da aber die einfachen Grundkräfte vorläufig noch nicht aus Bewegung der Atome zu erklären sind, vielmehr zur Erklärung der Bewegungsentstehung unentbehrlich sind, so lässt Büchner sie neben dem Stoffe gelten. Die ursprüngliche Kraft gilt ihm bald als ein dem Stoff koordiniertes und mit ihm vereinigtes Princip, bald als eine Eigenschaft oder ein Thätigkeitszustand des Stoffes, oder als ein Accidens der stofflichen Substanz. Die

Einheit beider ist erfahrungsmässig gegeben und entzieht sich der näheren Begreiflichkeit. Nur soviel steht für Büchner fest, dass Kraft ohne stofflichen Träger nicht denkbar ist. Der Satz wäre richtig, wenn es sicher wäre, erstens, dass Kraft nur accidentielle Eigenschaft, nicht selbst Substanz sein könne, und zweitens, dass die Substanz, an welcher sie Accidens ist, nur der Stoff sein kann und nicht etwas Immaterielles.

Nun räumt aber Büchner selbst ein, dass Stoff und Kraft schliesslich nur verschiedene Seiten oder Ausdrucks- oder Erscheinungsweisen desselben Ur- oder Grundprincips sind, jenes uns unbekannten Wesens oder Ansich, das beiden zu Grunde liegt, dass beide dieselbe Sache sind, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Wenn der Stoff erst eine der Erscheinungsweisen dieses unbekannten Wesens ist, so muss dieses selbst offenbar an sich noch immateriell, wenn auch Materie bildend, sein. Da aber nach Büchner auch das Denken nur eine andere Erscheinungsweise desselben, hinter der Materie steckenden, an sich immateriellen Wesens ist, so liegt es nicht so fern, in diesem ein unbewusst geistiges Princip zu vermuten. Denn bewusstgeistig kann es freilich nicht sein, da hierzu erst der Durchgang durch die materielle Erscheinungsweise erforderlich ist. Damit wäre dann der Materialismus in eine Identitätsphilosophie umgeschlagen. Aber das ist durchaus nicht Büchners Meinung. Für ihn bleiben vielmehr solche gelegentliche Zugeständnisse blosse Abschweifungen, mit denen er durchaus nicht beim Worte genommen zu werden wünscht.

Wie der Stoff im Atom sich mit der Kraft verbindet, kann Büchner nicht begreiflich machen; denn die ursprüngliche Kraft ist nur als punktuelle Centralkraft, der Stoff aber nur als räumlich ausgedehnter, also nicht punktueller zu denken. Sitzt die Kraft nur im Centrum des Atoms, so dass die übrigen Teile des stofflichen Atoms kraftlos sind? Oder ist die Kraft auf alle Punkte des stofflichen Atoms gleichmässig verteilt und die Atomkraft nur die Resultante aller dieser Komponenten? Oder ist das Atom zwar stofflich, aber punktuell ausdehnungslos wie bei Fechner zu denken? Diese Probleme existieren nicht für Büchner, ebenso wenig wie die Schwierigkeiten, in welche man sich durch jede dieser Annahmen verwickelt.

Dass alle Wirkungen von den Atomkräften ausgehen, also

auch diejenigen auf unsere Sinne, kann Büchner ebenso wenig bestreiten, wie dass das Einzelatom für uns immer unwahrnehmbar bleiben muss. Dann ist aber auch die Frage, ob das Einzelatom stofflich sei, niemals empirisch zu entscheiden. Es ist eine Täuschung, dass wir Stoffe wahrnehmen, da wir doch nur die summierten Einwirkungen der Atomkräfte wahrnehmen; es ist aber auch, wie oben gezeigt, ein Irrtum, dass wir Kraft ohne Stoff nicht denken können, da wir doch zuletzt auf ein immaterielles Wesen als die eigentliche Substanz zurückgehen müssen. Die Existenz des Stoffes ausser unserem Bewusstsein ist also weder durch Erfahrung noch durch Denken nachzuweisen, und seine Annahme trägt zur Erklärung nichts bei, da alle Erklärungen lediglich vermittelst der Kräfte erfolgen. Insbesondere die Naturwissenschaft hat es niemals mit dem Stoff zu thun; auf sie kann also eine solche Metaphysik des Stoffes sich am allerwenigsten stützen. —

Woher kommt denn nun aber die Hartnäckigkeit der Täuschung, an die sich nicht bloss Büchner klammert, sondern unter welcher alle stehen, die seinen Standpunkt plausibel finden? Einfach aus dem erkenntnistheoretischen naiven Realismus, der das subjektiv ideale Phänomen des Stoffes als stoffliches Ding an sich auffasst, oder den Stoff aus dem Bewusstseinsinhalt, wo er empirisch gegeben ist, ins Jenseits des Bewusstseins hinausversetzt. Im Bewusstsein füllt die subjektiv ideale Erscheinung des Stoffes scheinbar durch ihr blosses Dasein ohne alle Thätigkeit und Kraftentfaltung den subjektiv idealen Raum stetig aus; der naive Realist glaubt deshalb, dass auch in der wirklichen, unabhängig von seinem Bewusstsein existierenden Welt der objektiv reale Raum durch einen Stoff vermittelst seines blossen substantiellen Daseins stetig ausgefüllt werde.

Diese Täuschung bleibt bestehen, so lange der naive Realismus bestehen bleibt; selbst wenn der Glaube an die Stetigkeit der stofflichen Raumerfüllung im allgemeinen durch die Auflösung der Materie in Atome zerstört ist, hält er sich um so krampfhafter innerhalb jedes einzelnen Atoms aufrecht, das doch niemals Gegenstand der Anschauung sein kann.

Das stoffliche, solide, massive Ding wird durch die Physik in ein Netz atomistischer Kraftwirkungen umgewandelt; aber die Phantasie des Physikers hält an der im Ganzen und Grossen

aufgelösten Vorstellung des festen Körpers im Einzelnen und Kleinen fest und denkt sich die Atome doch wieder als stofflich solide, massive Miniaturdinge oder Festkörper nach dem überwundenen Schema. Das scheinbar kontinuierliche Fluidum eines Gases wird von der Physik in einen Mückentanz diskreter Atome umgewandelt; aber die Phantasie des Physikers hält an der aufgelösten Vorstellung fest und denkt sich die Atome als Wirbelringe eines stetigen Fluidums, die in einem dünneren Fluidum umherfliegen, unbekümmert darum, dass Verdünnung und Verdichtung, also auch örtliche Verschiebung in einem wirklich stetigen Fluidum gar nicht möglich ist.

Sobald dagegen die Einsicht erwacht, dass der stetige Stoff nichts als eine subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein ist, und dass sein Korrelat ausserhalb des Bewusstseins ein System von Kraftwirkungen ist, stellt sich der vom Bewusstsein aus sich hinaus projizierte Stoff als ein Trug und Wahn dar, der nur darum so zähe ist, weil er uns durch Instinkt und Lebensgewohnheit eingewurzelt ist. Der im Bewusstsein sinnlich gegebene Stoff ist dann nur noch die subjektiv ideale Erscheinung des objektiv realen Systems von Kraftwirkungen, das selbst bloss eine objektiv reale Erscheinung eines unbekannten ihm zu Grunde liegenden Wesens ist, also die Erscheinung einer Erscheinung, oder die sekundäre Erscheinung im Bewusstsein einer primären Erscheinung des Wesens. Eine solche sekundäre Erscheinung kann nimmermehr die Substanz sein, an welcher die primäre Erscheinung, das System der realen Kraftwirkungen, haftet. Vielmehr kann diese Substanz nur in dem immateriellen Wesen gesucht werden, das in dem System der realen Kraftwirkungen erscheint und zunächst als die Kraft an sich oder das Kraftwesen bezeichnet werden kann. Damit ist aber der Materialismus in einen immateriellen Dynamismus von atomistischer Gliederung umgeschlagen, und es ist nur der unkritische naive Realismus, der dies anzuerkennen hindert.*)

Der Materialismus fühlt wohl seine Schwäche an diesem Punkte, lehnt aber solche Erörterungen als metaphysische Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien ohne praktischen Wert ab. Er

*) Vgl. Phil. d. Unb., Kap. C. V, »Die Materie als Wille und Vorstellung«, 10. Aufl., II, 96—123, 473—478; Kategorienlehre, S. 143—172, 496—524; Ges. Stud. u. Aufsätze, C. VII, »Dynamismus und Atomismus«, S. 526—545.

betont desto lebhafter die rein mechanische Weltordnung, welche jede Teleologie ausschliesst und selbst den bewussten Geist nur als ein blind notwendiges, teleologisch zufälliges Produkt aus sich hervorbringt. In dieser Richtung ist aber nicht Büchner, sondern Haeckel der Wegweiser gewesen, und Büchner hat sich in seinen späteren Schriften der Haeckelschen Umgestaltung der Darwinschen Lehre nur angeschlossen. —

Czolbe (1819—1873) ging von Feuerbachs Sensualismus und Materialismus aus, war aber durch den Dichter Hölderlin und den Physiologen Johannes Müller mittelbar und in entfernter Weise auch mit der Naturphilosophie in Beziehung gesetzt. Durch Lotzes naturwissenschaftliche Schriften war er zu der Überzeugung geführt, dass nur eine mechanische Naturerklärung naturwissenschaftlichen Wert habe, und durch Vogt und Moleschott war er mit der materialischen Denkweise in der Naturwissenschaft vertraut geworden, die ihn als Arzt ansprach. Er hat drei Perioden durchgemacht, deren Ergebnisse in den Jahren 1855, 1865 und 1875 veröffentlicht sind, — das der ersten Periode also gleichzeitig mit Büchners »Kraft und Stoff«.

Er sucht zunächst den Sensualismus Feuerbachs rein durchzuführen und die von jenem versäumte sensualistische Erkenntnistheorie nachzuholen. Was nicht sinnlich ist, das ist unklar; was unklar ist, gehört nicht in die Wissenschaft; folglich ist alles Nichtsinnliche und Übersinnliche aus der Wissenschaft auszuscheiden. Die Mathematik ist das Muster sinnlich anschaulicher Erkenntnis. (Dies passt doch wohl nur auf die intuitive Behandlungsweise der Geometrie durch die Inder und auf die moderne synthetische Geometrie, aber schon nicht mehr ganz auf die Euklidische Behandlung der Geometrie oder gar auf höhere dreidimensionale Raumgebilde, und am allerwenigsten auf die Arithmetik, Algebra, Analysis und Zahlentheorie.) Als nichtsinnlich und unklar verwirft er den Begriff der Kraft, erkennt also, dass ein reiner Materialismus nur unter Beseitigung alles ins Übersinnliche führenden Dynamismus auf Grund rein mechanischer Kinetik durchzuführen ist. Immerhin scheint er hierin nicht konsequent, da er schon in seiner ersten Periode von einer Anziehung und Abstossung der Atome redet und in seiner dritten Periode die physikalischen Kräfte neben die Atome stellt.

Ebenso erkennt er, dass eine Übereinstimmung der subjektiven

Empfindungen und Vorstellungen mit dem ausserbewussten Sein nur auf Grund einer Gleichartigkeit beider durchführbar sei. Da er nun die Hegelsche Verbegrifflichung des Seins verwirft, den Willen nur als sekundäres Produkt der Empfindung gelten lässt und unbewusste Vorstellungen nicht kennt, so bleibt ihm nichts weiter übrig, als den Empfindungen als solchen eine objektive Realität zuzuschreiben. Er stützt sich auf die von ihm missverstandene Ansicht Johannes Müllers, der den Empfindungen eine subjektive räumliche Ausbreitung zuschrieb, und deutet dieselbe so um, dass ihnen eine objektiv reale räumliche Existenz ganz unabhängig von ihrem Bewusstwerden zukommen soll. Er nimmt also an, dass die Sinnesqualitäten, wie rot und süss, als räumlich ausgebreitete den Dingen anhaften, durch die Sinne ins Gehirn hineinwandern, dort durch kreisförmigen Faserverlauf, durch Reflexion, Rotation oder sonstwie eine in sich selbst zurücklaufende Richtung erhalten und dadurch erst bewusst werden. Sowohl die sinnliche Qualität als auch die räumliche Ausbreitung des Wahrnehmungsinhalts dringen also mechanisch aus der Aussenwelt in das Gehirn ein; die Form des Bewusstwerdens selbst ist nur ein Produkt dieser Bewegung. Damit ist festgestellt, dass der Sensualismus nur möglich ist als naiver Realismus in Bezug auf den Wahrnehmungsinhalt, also durch Hypostasierung der Sinnesqualitäten. Der Materialismus besteht in Czolbes erster Periode auch in Bezug auf die Form des Bewusstwerdens noch in ungeschwächter Kraft fort, denn es ist die materielle Gehirnsubstanz selbst in Verbindung mit den eindringenden substantiellen Wahrnehmungsinhalten, die das Bewusstsein trägt und hervorbringt. —

In seiner zweiten Periode bekennt er, von dem Irrtum zurückgekommen zu sein, als ob das seelische Innewerden sich aus der Materie und ihren Bewegungen ableiten liesse; er erklärt also in dieser Hinsicht den Materialismus für falsch und setzt einen Hylozoismus an seine Stelle. Aber nicht die Atome als solche und ihre Verbindungen sind nach Czolbes Hylozoismus Träger einer beseelten Innerlichkeit (wie später bei Haeckel), sondern die hypostasierten ausgedehnten Sinnesqualitäten, die neben den materiellen Atomen den realen Raum als selbständige Existenzen erfüllen. Wie bei Herbart die Vorstellungen innerhalb des monadischen Individualbewusstseins als selbständige Existenzen

und Kräfte auftreten, die durch ihren gesetzmässigen Mechanismus das subjektive Vorstellungsleben zustande bringen, so entfalten sich bei Czolbe aus dem gesetzmässigen Mechanismus der ausgedehnten Sinnesqualitäten ausserhalb aller Individualbewusstseine diejenigen Sonderergebnisse, durch die erst die Individualbewusstseine konstituiert werden. An sich ist jede einzelne objektiv reale Empfindung bewusst; aber indem viele denselben Raum erfüllen, löschen sie sich gegenseitig aus, gleichsam durch Interferenz, wie viele denselben Raum erfüllende physikalische Kräfte sich gegenseitig kompensieren und in Latenz erhalten. Nur durch bestimmte Gehirnbewegungen werden dann einige von ihnen aus dieser Latenz ausgelöst und freigemacht, und dann treten sie als das zu Tage, was sie an sich schon immer waren, nämlich als bewusste Empfindungen. Die Gesamtheit der räumlich ausgedehnten Empfindungen nennt Czolbe die Weltseele, nach Analogie der Weltmaterie, die die Gesamtheit der Atome umfasst. In der zweiten Periode ist aber von einer substantiellen Einheit weder auf seelischer noch auf stofflicher Seite die Rede, sondern es herrscht hier der Pluralismus der hypostasierten Empfindungen, dort der der stofflichen Atome. Die wesentliche Verwandtschaft beider Seiten beruht auf der räumlichen Ausgedehntheit, die die Empfindungen mit den Atomen gemein haben. Schon in der zweiten Periode sagt er, dass die Ausdehnung Subjekt und Substanz sowohl der Atome, als auch des sie durchdringenden Raumes sei; er behauptet aber hier noch nicht dasselbe von der Ausdehnung in Bezug auf die Empfindungen. Die Räumlichkeit der Atome und hypostasierten Empfindungen genügt ihm, um ihre Wechselwirkung zu ermöglichen, aber noch nicht, um die zwei Substanzen in eine zusammenzufassen.

Von den übrigen Materialisten unterscheidet Czolbe sich dadurch, dass er die Herrschaft des Zweckes in der Welt anerkennt, und zwar in doppeltem Sinne, einerseits als ewige immanente Formbestimmtheit gewisser materieller Verbindungen, andererseits als Glückseligkeitsideal, dem der Weltprozess als seinem Endziel zustrebt. Diese in der ersten Periode nur angedeuteten Gedanken, erhalten erst in der zweiten ihre Ausführung. Die Welt und ihre Ordnung ist ewig; darin ist Czolbe mit Michelet einverstanden und findet durch Otto Volgers Werk »Erde und Ewigkeit« (1857) Unterstützung, der sogar den jetzigen Bestand der Erd-

oberfläche als ewig zu erweisen sucht. Auf solcher Grundlage darf die Behauptung, dass auch die materiellen Formen mit Einschluss der organischen Speciestypen ewig seien, nicht mehr Wunder nehmen, wenngleich diese Behauptung nach dem Erscheinen der Darwinschen Hauptwerke verspätet erscheint. Czolbe sagt sich darin vom Materialismus los, dass er die rein mechanische Entstehung der organischen Formen aus Unorganischem für unmöglich erklärt; aber er hält darin an ihm fest, dass er ihre Selbsterhaltung und Fortpflanzung auf Grund ihres ewigen Gegebenseins aus rein mechanischen und materiellen Prozessen erklärt sehen will. Neben den Atomen und Empfindungen bilden diese Formen das dritte der ursprünglichen und ewigen Grundprincipien. Czolbe erkennt also das Problem an, das in dem Bestehen zweckmässiger Formen liegt, schiebt es aber beiseite, indem er diesen Bestand als ewig und ursprünglich und darum keiner Erklärung fähig und bedürftig proklamiert.

Der Sensualismus kann nur unter der Voraussetzung beanspruchen, eine erträgliche Weltanschauung zu sein, dass der eudämonistische Optimismus als selbstverständlich gilt. Dies war von den bisherigen Materialisten bloss stillschweigend angenommen; Czolbe gebührt das Verdienst, diesen Zusammenhang ausdrücklich klargestellt zu haben. Wahre Religiosität und Sittlichkeit besteht in Zufriedenheit mit der bestehenden Welt; sie macht alle übersinnliche und übernatürliche Religion und Moral überflüssig, die nur aus Unzufriedenheit mit der bestehenden Weltordnung entspringt, d. h. aus jener Auflehnung, die als »Sünde gegen die Weltordnung« zu bezeichnen ist. Jener Eudämonismus, den Kant als das radikal Böse in der Menschennatur betrachtete, und jener Optimismus, den Schopenhauer als eine verruchte, Nietzsche als eine philiströse Gesinnung verwirft, sie werden hier der gefühlsmässige Massstab für Religiosität und Sittlichkeit einfach deshalb, weil ohne sie der Sensualismus und Materialismus eine dem Gefühl unerträgliche Weltanschauung wäre. Wie Comte ist auch Czolbe Altruist und verwirft den rein egoistischen Eudämonismus, ohne dies aus seinen Principien irgendwie begründen zu können. Weil er selbst sich kein höheres Ideal als die Glückseligkeit jedes Einzelnen zu denken vermag, darum glaubt er, dass dies der Weltzweck sei; ja sogar er schreibt diesem Zweck eine einende Kraft zu, die für den Mangel eines einheitlichen Grundprincips als Er-

satz dienen soll, und gleichsam als viertes zu den drei übrigen Principien (Atome, Empfindungen, zweckvolle Formen) hinzutritt. In ihnen findet die Erkenntnis ihre notwendigen Grenzen, nicht etwa wegen der subjektiven Beschränktheit des Verstandes, sondern wegen der Ursprünglichkeit und Ewigkeit dieser Principien. —

In seiner dritten Periode gelangt Czolbe zu der Ansicht, dass das Gefühl oder die Empfindung weiter nichts ist als ein Raumteil, dem die Bewusstheit zukommt. Schon vorher hatte sich ihm das Atom als ein Raumteil dargestellt, der die Qualität der absoluten Festigkeit, und die Kraft als ein Raumteil, der die Qualität der Anziehung und Abstossung besitzt. Wenn nun bei diesen der Raum als Subjekt und Substanz der betreffenden Qualitäten erschien, so musste ihm dieselbe Bedeutung auch bei den Empfindungen zugesprochen werden. Damit rückt der Raum in die Stellung als Weltsubstanz ein; zur Grundlage aller physischen und psychischen Dinge wird der leere Raum, der auch in der Naturphilosophie schon eine so wichtige Rolle gespielt hatte. Wenn er schon vorher alle Atome im Raum zur Weltmaterie und alle Empfindungen im Raum zur Weltseele zusammengefasst hatte, so wird nunmehr der Raum zu der einheitlichen Substanz sowohl der Weltmaterie als der Weltseele. Damit nähert Czolbe sich Spinoza und dem identitätsphilosophischen Monismus. Da aber der naturalistische Begriff des leeren Raumes die Substanz der Materie und des Geistes bleibt, so bleibt sein Standpunkt ein naturalistischer Monismus. Da ferner einerseits sein Stoffbegriff in dem Begriff eines widerstandsfähigen Raumes sich erschöpft und andererseits sein Begriff der Empfindung verräumlicht und hypostasiert ist, so kann dieser ganze Naturalismus doch nur als ein bloss verlarvter Materialismus angesehen werden. Jedenfalls hat diese letzte Entwickelungsphase Czolbes am wenigsten Einfluss erlangt, teils weil nur ein Bruchstück von ihrer Darstellung veröffentlicht ist, teils weil diese Veröffentlichung in einen Zeitpunkt fiel (1875), wo die Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums bereits auf ganz andere Standpunkte gerichtet war.

Vielleicht hätte Czolbe bei längerem Leben unter Ueberwegs Einfluss noch weitere Wandlungen durchgemacht. Schon jetzt ist der Einfluss seiner beiden ersten Perioden an vielen Denkern zu spüren. So haben z. B. Lotze und von Kirchmann die objektiv

reale Existenz der sinnlichen Empfindungsqualitäten, Lange die räumlich sinnliche Anschaulichkeit aller wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnisse, Dühring die konstanten zweckvollen Formen und die Verschmelzung der sittlichen Gesinnung mit eudämonistischem Optimismus von ihm entlehnt. —

Haeckel (geb. 1834) weist den Materialismus in doppeltem Sinne von sich ab: einerseits als ethischen Materialismus, andrerseits als einen solchen, nach welchem der Stoff früher wäre als die Kraft. Gleich Büchner kann er sich Stoff ohne Kraft ebensowenig denken, wie Kraft ohne Stoff. Diesen Dualismus von Kraft und Stoff bezeichnet er merkwürdiger Weise mit dem Ausdruck Monismus. Er behauptet die Einheit der Naturkräfte in dem Sinne, dass zwischen Unorganischem und Organischem kein wesentlicher Unterschied ist, die Einheit der Materie und des Geistes in dem Sinne, dass er Materie und Stoff, Geist und Kraft als Wechselbegriffe braucht und jedem Atom Empfindung und Wille zuschreibt, und die Einheit Gottes und der Natur in dem Sinne, dass es keinen anderen Gott giebt als die Natur. Alle Organismen leitet er aus der chemischen Vierwertigkeit der Kohlenstoffatome ab, durch welche dieselben befähigt werden, verwickeltere chemische Verbindungen aufzubauen als andere Atome.

Haeckel ist also ontologischer Pluralist, indem er die Natur als eine Vielheit von getrennten Substanzen (Atomen) auffasst, metaphysischer Dualist, indem er in jeder Einzelsubstanz zwei verbundene metaphysische Principien (Kraft und Stoff) annimmt, phänomenaler Dualist, indem er zwei verschiedene Gebiete der Erscheinung (äusseres mechanisches Geschehen und inneres Empfinden und Wollen) anerkennt, Hylozoist, indem er jedem Teil der Materie Belebtheit und Beseeltheit zuschreibt, Identitätsphilosoph, insofern er den Grund beider Erscheinungsgebiete in ein und derselben Art von Substanzen sucht, kosmonomischer Monist, indem er die teleologische Gesetzmässigkeit in der Welt leugnet und nur die kausale gelten lässt, und Mechanist, indem er alles kausale Geschehen als mechanische Vorgänge zwischen materiellen Teilchen ansieht. Monismus greift über seine eigentliche Bedeutung als kosmonomischer Monismus hinüber in die Bedeutung der Identitätsphilosophie und schillert manchmal sogar in einen ontologischen Monismus im Sinne einer naturalistischen All-Einheits-Lehre hinüber, besonders in poetischen

Citaten. In dieser unklaren Vermischung dreier verschiedener Begriffe, von denen der dritte dem Haeckelschen Standpunkt gradezu widerspricht, hat der Ausdruck Monismus in die populäre Litteratur der letzten Jahrzehnte Eingang gefunden, sehr zum Nachteil einer scharfen philosophischen Terminologie.

Die Büchnersche Gedankenlosigkeit, als ob aus irgend welchen Bewegungen jemals ein Empfinden oder Denken entstehen könnte, wenn nichts als Stoff und Bewegung dazu gegeben wäre, wird von Haeckel dadurch beseitigt, dass mit dem Stoff ausser der Kraft auch noch die Fähigkeit zu empfinden und zu wollen ursprünglich verbunden gedacht wird. Haeckel ist also nicht Materialist schlechthin, sondern nur hylozoistischer Materialist zu nennen. Allerdings tritt nun die neue Schwierigkeit auf, wie die vielen Empfindungssubjekte der substantiell getrennten Atome miteinander so zu einem Empfindungssubjekt verschmelzen können, dass ihr atomistisch gesonderter Bewusstseinsinhalt zum gemeinsamen Inhalt eines Bewusstseins höherer Ordnung verwächst.*) Diese Schwierigkeit, die noch kein Hylozoist gelöst hat, ist Haeckel gar nicht einmal zum Bewusstsein gekommen. Der Protest der theoretischen Materialisten gegen den ethischen Materialismus ist sehr achtungswert und deshalb ehrlich, weil sie von ethischen Idealisten abstammen; aber er ist theoretisch unstichhaltig. Denn der Materialismus kann keine Ethik begründen und in den späteren Nachkommen der heutigen Materialisten würden die idealistischen Instinkte sich immer mehr abschwächen müssen.**) —

Haeckel lässt den Unterschied von bloss beschreibender Naturkunde und eigentlicher Naturwissenschaft, welche die Kausalzusammenhänge zu erforschen hat, gelten, aber nicht den von Naturwissenschaft und Naturphilosophie, welche ausser den kausalen auch die teleologischen Zusammenhänge und das Verhältnis beider zu betrachten hätte. Er kennt keine Metaphysik hinter der Physik, obwohl doch die Physik nur das mechanische Geschehen, aber nicht das Empfinden und Wollen und nicht die Zusammenhänge des äusserlichen und innerlichen Erscheinungsgebietes miteinander und mit dem in beiden erscheinenden Wesen

*) Vgl. »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. III, S. 125—127, 146.
**) Vgl. »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. III, S. 31—33.

zu untersuchen hat. Er bekämpft mit Recht jede Teleologie des gesetzwidrigen Wunders, beachtet aber nicht, dass dies überhaupt ein unwahres Zerrbild des Begriffs der Teleologie ist, das gar nicht kritisiert zu werden braucht. Er verkennt, dass die wahre Teleologie sich weder gegen noch ohne den gesetzmässigen Mechanismus des Naturgeschehens entfalten kann, sondern nur durch denselben, und dass Finalität und Kausalität, Teleologie und Mechanismus Begriffspaare sind, die beim Auseinanderreissen ihrer Glieder zu toten und unwahren Abstraktionen werden.*)

Er ahnt deshalb auch nicht, dass es eine schlechte Art von Monismus ist, die das eine Glied des Gegensatzes ausstreicht, anstatt beide als zusammengehörige Seiten der einen Gesetzmässigkeit gelten zu lassen, die nur beim Wechsel des Gesichtspunktes miteinander tauschen. Die Naturwissenschaft hat den Weltprozess nur unter dem kausalen, mechanischen Gesichtspunkt aufzufassen; die Überschätzung der Naturwissenschaft, welche keine Wissenschaft über dieser anerkennt, kann deshalb selbstverständlich auch keinen anderen Gesichtspunkt als den ihrigen und keine andere Art von Weltgesetzlichkeit anerkennen, als diejenige, die ihr Arbeitsgebiet ausmacht. Diese naturwissenschaftliche Einseitigkeit schwindet von selbst mit einem Umschwung im Zeitgeiste, wie er bereits begonnen hat.

Dass die Abstammung der verschiedenen Spezien von einander auf rein mechanischem Wege durch Geoffroy St. Hilaire, Lamarck und Darwin festgestellt sei, ist übrigens eine irrtümliche Behauptung Haeckels. Nur die Auslese im Kampf ums Dasein ist ein rein mechanisches Vehikel, leistet aber auch positiv gar nichts, sondern trägt nur negativ zur Ausschaltung des Unzweckmässigen und dadurch zur Erhaltung der bereits erreichten zweckmässigen Bildungen bei. In allen anderen Erklärungsprincipien zeigt sich dagegen eine bestimmt gerichtete und in bestimmte Grenzen eingeschlossene Bildungstendenz, oder wie von Baer sagt: Zielstrebigkeit. Dies gilt sowohl für die Variabilität als auch für die Vererbung, welche durchaus nicht alle individuell erworbenen Eigenschaften betrifft. Erst diese drei Faktoren zusammen ergeben als ihr Produkt die natürliche Zuchtwahl, von der Darwin

*) Vgl. »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. II, S. 450—451; Bd. III, Kap. VII, »Mechanismus und Teleologie«, S. 451—491, 33—40; »Kategorienlehre«, S. 318—322, 431—496.

selbst später bekannt hat, dass er ihre Wirksamkeit in seinen ersten Werken sehr überschätzt habe. Die geschlechtliche Zuchtwahl setzt einen Instinkt geschlechtlicher Auswahl nach unbewussten typischen Ideen, und soweit sie Schönheit produziert, eine auf Schönheit gerichtete Modifikationstendenz voraus. Die Anpassung des Typus an veränderte äussere Umstände oder der Organe an veränderte Gebrauchsbedingungen ist selbst in hervorragendem Sinne eine teleologische Funktion des Organismus. Das Gesetz der Korrelation in der korrespondierenden Abänderung verschiedener Teile des Organismus weist auf eine ideelle Planmässigkeit aller Veränderungen hin. Eben darauf deuten auch die sprunghafte Umwandlung eines Typus in einen anderen durch Umgestaltung im Keimleben, die zwar nicht von Haeckel, aber von vielen anderen Naturforschern anerkannt wird, und die ideelle Verwandtschaft in weit entlegenen Teilen des Stammbaums, die nur durch Analogien und Parallelvorgänge in der gesetzmässigen Entwickelung vermittelt wird.*) —

Wenngleich Haeckel darin irrt, dass er die Umwandlung der Spezien in einander mechanisch erklärt zu haben und die Teleologie als überwundenen Gesichtspunkt ausschalten zu können glaubt, so gebührt ihm doch das Verdienst, dem Begriff der Entwickelung in der organischen Natur zum Siege verholfen zu haben. Selbst Goethe, Schelling, Hegel und seine Schule hatten noch nicht gewagt, die ideelle Stufenordnung der Natur als reelle, stammesgeschichtliche Entwickelung aufzufassen, sondern hatten eine solche Ansicht ausdrücklich zurückgewiesen und den Begriff der Entwickelung auf die Geschichte des Geistes in der Menschheit beschränkt. Jetzt erst war die Naturwissenschaft durch Darwin so weit gefördert, dass daran gedacht werden konnte, einen Stammbaum der organischen Natur aufzustellen. Dadurch erst hört die organische Natur auf, einen sich ewig auf derselben Stelle drehenden Kreislauf darzustellen, und gliedert sich in die Entwickelungsgeschichte der Erde und durch diese in die Entwickelungsgeschichte unseres Planetensystems und unserer Weltlinse ein. Die geistige Entwickelungsgeschichte der Menschheit gewann nun erst ihre rechte Stellung in der Entwickelung des Universums, indem sie als Fortsetzung der Entwickelung der

*) Vgl. »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. III, S. 333—450.

organischen Natur auf der Erde begriffen wurde. So erst gelangt der Begriff der Entwickelung zu einer universalen Durchführung auf allen Gebieten. Dieser Fortschritt kann auch in metaphysischer Hinsicht nicht hoch genug veranschlagt werden, weil dadurch erst die Teleologie eine universell evolutionistische Bedeutung erhält.

Den Begriff der Entwickelung in der organischen Natur streng durchzuführen war Haeckel nur dadurch möglich, dass er die Relativität des Individualitätsbegriffes erkannte und die zusammengesetzten Organismen als einen Stufenbau von Individuen sehr verschiedener Individualitätsstufen begriff. Anläufe hierzu waren in der Naturwissenschaft schon vielfach gemacht worden, aber Haeckel war der erste Naturforscher, der sie in seiner »Generellen Morphologie der Organismen« (1866) systematisch durchführte.*) Die Relativität des Individualitätsbegriffes ist aber ein unentbehrlicher Grundpfeiler nicht nur der Naturphilosophie, sondern auch der Psychologie und der Ethik. Denn das bewusste und relativ unbewusste Seelenleben des Individuums höherer Ordnung wird erst verständlich, wenn man es als zusammengesetzt aus dem Seelenleben der es konstituierenden Individuen niederer Ordnung betrachtet, und die sittliche Eingliederung des Menschen in Familie, Gemeinde, Staat, Gesellschaft, Kirche, Menschheit u. s. w. erhält erst ihre rechte Beleuchtung, wenn man diese als Individuen höherer Ordnung anerkennt.

So zeigt sich bei Haeckel ein dreifacher Fortschritt über Büchner hinaus, nämlich in der hylozoistischen Verlebendigung und Verinnerlichung des Materialismus, in der Durchführung des Entwickelungsbegriffes auf dem Gebiete der organischen Natur und in der Erkenntnis eines Stufenbaues von Individualitäten. Dagegen bleibt er principiell in einem rein mechanistischen, antiteleologischen Materialismus stecken, den er trotz des Dualismus von Kraft und Stoff und der Zweiheit der Erscheinungssphären (Mechanismus und Empfindung) Monismus nennt, bloss weil er die Teleologie leugnet.**) —

Dühring (geb. 1833) sucht den Comteschen »Positivismus« als

---

*) Vgl. »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. II, S. 130—147.

**) Vgl. »Ges. Stud. u. Aufsätze«, C. III, »Ernst Haeckel als Vorkämpfer der Abstammungslehre in Deutschland«, S. 460—496; »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. II, S. 31, Anm., 479—480, Bd. III, S. 453—456, 458, 161—162, 172—173.

»Wirklichkeitsphilosophie« ins Deutsche zu übersetzen. Er teilt mit Comte die Verachtung gegen Theologie und Metaphysik, die humanitären und sozialistischen Neigungen und den Glauben, dass die Verwirklichung einer sozialistischen, oder wie Dühring sagt, sozialitären Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung den Himmel auf Erden schaffen werde. Von Feuerbach entlehnt er den Sensualismus, die humanitäre Ethik und den Hass gegen Theismus und Christentum, von Czolbe die beharrenden Gattungstypen, in denen die Teleologie zur Geltung gelangt, die Abneigung gegen die Descendenztheorie und Transmutationstheorie, das Glückseligkeitsideal als Weltzweck und den Glauben, dass der eudämonistische Optimismus der wahre Massstab und Prüfstein für die Sittlichkeit und den Adel der Gesinnung sei. Von dem vordarwinschen naturwissenschaftlichen Materialismus entnimmt er die Überzeugung, dass die Materie die alleinige Weltsubstanz sei und alles Geschehen in der Welt sich rein mechanisch vollziehe. Den naiven Realismus, Sensualismus, Materialismus, Eudämonismus und trivialen Optimismus hat er mit allen diesen Vorgängern gemein; von Schopenhauer dagegen übernimmt er die Ideenlehre Platons, Brunos und Schellings, die er mit Czolbes konstanten zweckvollen Formen verschmilzt, den moralischen Entrüstungspessimismus und die Art der Polemik gegen anders Denkende. Der Form nach ist Dühring durchaus ein Dogmatiker alten Stils; an Stelle von Beweisen und Begründen tritt bei ihm Behaupten, Versichern und Anrufen der Gesinnung; die sachliche Widerlegung gegnerischer Ansichten wird durch herabwürdigendes Schelten, oft genug durch persönliche Ausfälle, ersetzt. Seine »kritische Geschichte der Philosophie« schliesst sich ganz an die Darstellung an, die Lewes seiner Geschichte der Philosophie im Sinne Comtes gegeben hatte, d. h. sie will eine fortlaufende Geisselung der metaphysischen Verirrungen der Menschheit sein, die erst jetzt zur Besinnung gelangt ist. —

Die Tragweite der menschlichen Erkenntnis kann keine anderen Umrisse und Schranken haben als die Natur, die Wirklichkeit oder das Sein; Denken und Sein sind völlig homogen und decken sich so, dass keine Seite oder Form der Wirklichkeit unbegriffen bleibt. Es giebt keinen Gegensatz von Wesen und Erscheinung, und der Lauf der Dinge hat kein materielles und geistiges Doppelgesicht. So giebt es auch keinen Geist hinter der Materie; alle Möglich-

keit muss in materiellen Verhältnissen liegen und alles wirkliche Geschehen in mechanischen Vorgängen an der Materie. Auch die Empfindungen und Bewusstseinsvorgänge können, abgesehen von dem unmittelbaren Begriff des Empfindens selbst, nur in einer bestimmten Form mechanischer Stoffbewegung bestehen. Sowohl der sinnliche Inhalt wie die logische Form unserer Vorstellungen stammt aus dem Sein; die Schematik der Sinne wie die des Verstandes ist das Abbild der entsprechenden Naturvorgänge; Empfindung und Denken entsprechen vollkommen der Wirklichkeit und ohne dies bliebe das Erkennen ein nichtiger Schein. Darum dürfen wir auch unsere Denkschematik und Denkgesetze auf das Sein anwenden und der Übereinstimmung des so Gewonnenen mit der Wirklichkeit sicher sein.

Die Elementarbegriffe unserer Weltauffassung sind die allumfassende Einzigkeit des Seins, das Ineinandersein seines Beharrens und seiner Veränderung und seine Begrenztheit. Hierzu treten die spezielleren Grundbegriffe, die sich aus der Anwendung der logischen Gesichtspunkte auf das Sein ergeben, nämlich die Identität, der Ausschluss des logischen Widerspruchs und die Kausalität. Die Begrenztheit des Seins ist dadurch sichergestellt, dass das Gegenteil den Widerspruch einer vollendeten Unendlichkeit einschliessen würde. Da nun die Natur nur der universelle Zusammenhang des Materiellen ist, so ist allein die Materie der Träger aller Wirklichkeit, aller Veränderungen und aller mechanischen Kräfte, d. h. das einzige Sein fällt mit dem materiellen, mechanischen Sein zusammen, das zugleich der substantielle Träger des geistigen Seins ist. Alle Versuche, die Materie aus Kräften zu erklären, werden von Dühring verworfen. Mechanische Kräfte und geistige Erregungen sind nur Zustände und Aktionen von der materiellen Substanz; der Individualgeist ist darum etwas durchaus Vergängliches. Die Beharrung des Seins stellt sich nunmehr dar einerseits als unveränderliche Stoffmasse, Kraftgrösse und Atomzahl, andererseits als Konstanz der Gattungsideen und der Verknüpfungsgesetze, die Begrenztheit des Seins als unendlich begrenzte Stoffmasse, Kraftgrösse und Atomzahl und als Begrenztheit des Weltprozesses in der Vergangenheit, aber nicht in der Zukunft. Wie Czolbe betrachtet auch Dühring die Elemente und Grundbegriffe des Seins als letzte und höchste primitive Notwendigkeiten, vor denen das Erkennen Halt machen muss. —

Dem Anfang des Weltprozesses muss ein veränderungsloser Zustand der Materie vorausgegangen sein, der bei der Ewigkeit der Gesetze nur als statischer Gleichgewichtszustand aller Teile zu denken ist. Wie aus diesem ein Übergang zur Bewegung möglich war, kann Dühring nicht angeben; wenn er aber die Lösung dieses Problems von künftigen Fortschritten der Mechanik erhofft, so übersieht er, dass das Problem selbst einen Widerspruch in sich schliesst, also auf logischem Wege ewig unlösbar bleiben muss. Eine zweite Grenze der Erklärbarkeit bildet der elementare Subjektivierungsvorgang, in welchem die bewusstlose Mechanik zum Gefühl ihrer selbst gelangt. Auch hier erkennt Dühring zwar die Unlösbarkeit des Problems an, aber nicht den in der Art seiner Stellung steckenden Widerspruch. In dem dritten und wichtigsten Punkte gelangt aber Dühring nicht einmal dazu, einzusehen, dass er einer Unerklärlichkeit, geschweige denn, dass er einem Widerspruch gegenübersteht. Thatsächlich unerklärlich ist aber die Geltung der logischen Formen und Gesetze, der Ideen und des Zweckes in dem materiellen Weltprozess, und widerspruchsvoll ist es, dass die Materie als das einzige, allumfassende, absolute Sein behauptet wird, wenn neben ihr, in ihr und über ihr die Gesamtheit der ideellen Faktoren besteht.

Dühring leugnet ein Universalbewusstsein in der Natur, weil ein solches statt eines Wissens von allem nur die verworrene Auslöschung alles Wissens durcheinander liefern würde. Er leugnet ferner jeden Geist über und hinter der Natur, der die Summe der ideellen Faktoren in die Natur gelegt hätte, weil dies zu abergläubischen religiösen Vorstellungen zurückführen würde. Er leugnet endlich die Möglichkeit einer unbewussten Vorstellung, obwohl er sich ihr mit seinem Begriff einer Phantasie, die dem fertigen Bewusstsein vorausgeht und diesseits der ideellen Sphäre liegt, sehr annähert. Er bleibt dabei, dass ein Denken ohne Bewusstsein ein schiefer Ausdruck sei für einen Akt, der gar kein Denken, sondern nur überhaupt eine verbindende Thätigkeit enthält. Wenn nun aber das bewusste individuelle Denken erst das Ergebnis der ideell bestimmten materiellen Vorgänge ist, und diese ideelle Bestimmtheit weder von einem universellen Naturbewusstsein, noch von transcendenter göttlicher Anordnung, noch von einem unbewussten, der Natur immanenten Denken herrühren

soll, dann bleibt sie als etwas unerklärliches Zweites neben und über der Materie bestehen, und Dührings Philosophie läuft in einen klaffenden Dualismus eines stofflich realen und eines immateriell idealen Princips aus, der seine Überwindung fordert und doch auf diesen Grundlagen nicht finden kann. —

In welchem Masse Dühring der Teleologie einen Platz in seiner »Wirklichkeitsphilosophie« einräumt, tritt erst hervor, wo er dieselbe als Religionsersatz anbietet. Aus der Gefühlssubjektivierung der mechanischen Stoffbewegung entspringt die Glückseligkeit, die der Zweck des Prozesses ist; die Glückseligkeit wächst mit der Gefühlsfeinheit und diese mit der Vollkommenheit und Komplikation der materiellen Zusammensetzung. Deshalb ist die Lebenssteigerung, d. h. die Hervorbringung höherer und zusammengesetzterer Organismen ein Naturzweck, und nur darum ist der Fortgang von einfacheren zu verwickelteren Typen eine Entwickelung, d. h. ein Aufsteigen von Niederem zu Höherem, von minder Zweckmässigem zu mehr Zweckmässigem. Die ganze Anlage und Einrichtung der Welt ist wesentlich für den Menschen hergestellt und mit seinem Wohl in Übereinstimmung. Aufgabe des Menschen ist, sich mit der allgemeinen Systematik dieser für sein Wohl eingerichteten Welt ins Gleichgewicht zu setzen. Wo die Glückseligkeit der Weltzweck ist, da muss natürlich der Kampf ums Dasein mit allen seinen Folgen als eine diesem Zweck widersprechende Lehre verworfen werden. Aller Pessimismus ist sittlich verwerflich, ausser dem moralischen Entrüstungspessimismus, der die Hindernisse hinwegräumen hilft, welche durch Bosheit und Unverstand der allgemeinen Glückseligkeit zeitweilig noch in den Weg gelegt werden.

Der Naturgrund der Dinge, das ursprüngliche Gleichgewicht der noch ruhenden Materie enthält alles, wenn auch noch unentwickelt, in sich: Leben, Verstand, Gemüt, den Zweck, der das Gute ist, und auch das seine Verwirklichung hemmende Böse. In dem Prozess der Welt entfaltet es nicht nur eine allgemeine Fürsorge für das grosse Ganze, sondern auch eine dem Einzelnen zugewandte spezielle, die in der individuellen Ausstattung für die besonderen Lebensaufgaben zu erkennen ist. Trotzdem soll dieser Weltgrund weder Geist noch Gott heissen und der aus ihm entfaltete Weltprozess durchgängig und überall nur materielle Mechanik aufweisen. In seinen späteren Schriften lehnt Dühring selbst

den Namen eines Philosophen ab, ähnlich wie Comte dies nach seinen Grundsätzen eigentlich hätte thun müssen. —

von Kirchmann (1802—1884) bildet den Übergang vom naiv-realistischen, sinnlichen Materialismus zum Agnostizismus einerseits und zum transcendentalen Realismus andererseits. Vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes ausgehend, hat er sich durch eine eingehende Kritik Kants, Hegels, Herbarts Schellings, Mills u. s. w. philosophisch geschult, ehe er mit seinem System hervortrat; er ist deshalb von allen Denkern dieser Gruppe bei weitem der gebildetste und zugleich der gründlichste, sachlichste und bescheidenste. Er ist zugleich der einzige von allen Atheisten dieses Jahrhunderts, der zur Förderung der Kategorienlehre klärend beigetragen hat. Wenn auch seine synthetische spekulative Kraft sehr gering ist, so ist seine Begabung für nüchterne Analyse und Kritik um so grösser.

Kirchmann unterscheidet zunächst den Inhalt und die Form sowohl am Sein wie am Wissen, das er nur als bewusstes gelten lässt. Seinsinhalt und Wissensinhalt im Wahrnehmen sind identisch; Seinsform und Wissensform sind verschieden. Seinsinhalt plus Wissensform ist somit nicht mehr identisch mit Seinsinhalt plus Seinsform, sondern formell verschieden und darum auch numerisch verschieden trotz der inhaltlichen Identität. Der Seinsinhalt fliesst beim Wahrnehmen unmittelbar aus der Seinsform in die Wissensform über; da er aber dabei mit sich selbst identisch bleibt, soll dieses Überfliessen weder Kausalität noch Beziehung sein. Durch die Annahme der strengen Identität von Seinsinhalt und Wissensinhalt ist Kirchmann naiver Realist. »Das Wahrgenommene ist«, und zwar im Sinne transcendenter Realität, das ist sein erster Grundsatz, der ihm keines Beweises fähig oder bedürftig scheint. Wie Czolbe sieht er sich dadurch genötigt, den bewusstseinstranscendenten Dingen alle sinnlichen Qualitäten zuzuschreiben, die wir in der Wahrnehmung ihnen beilegen. Es mag sein, dass sie ausserdem noch andere qualitative oder quantitative Bestimmungen an sich haben, wie z. B. die moderne Naturwissenschaft es annimmt; jedenfalls tragen diese dann aber nichts zum Zustandekommen der Wahrnehmung bei, da diese ganz aus dem unveränderten Überfliessen des Seinsinhalts in die Wissensform entspringt. Danach wären die Bemühungen der modernen Naturwissenschaft völlig zwecklos, und so weit sie sich

einbilden, etwas zur Erklärung der Wahrnehmung beizutragen, verkehrt.

Der Seinsinhalt muss, um den wahren Wissensinhalt zu erschöpfen, bereits alle Trennstücke wirklich enthalten, die das Wissen aus ihm aussondert, z. B. die Eigenschaften und Begriffe, insbesondere aber auch die Einheitsformen, nämlich 1. das Aneinander in Raum und Zeit, 2. das Ineinander in Raum und Zeit oder die Durchdringung, 3. das Ineinander der Mischung und 4. das Ineinander des Begriffs mit seinem bildlichen Rest. Alle Bestandteile und Einheitsformen des Seinsinhaltes fliessen implicite mit in die Wissensform über. Wenn das Wissen den Inhalt in seine Bestandteile trennt und die gegenständlichen an ihm haftenden Einheitsformen explicite heraushebt, so orientiert es sich damit nur über den Bestand des Seinsinhalts, lässt ihn aber unverändert. Nur wenn es verschiedene Stücke des Seinsinhalts zu einander in Beziehung setzt, fügt es mit diesen Beziehungen etwas hinzu, was so nicht im Seinsinhalt vorhanden ist. Denn der Seinsinhalt als solcher ist nach Kirchmann frei von allen Beziehungen sowohl unter sich wie mit der Wissensform.

Damit scheint die Identität des Wissensinhalts und Seinsinhalts auf beiden Seiten aufgehoben. Einerseits schiesst der Seinsinhalt über den Wissensinhalt über, insofern er vom Wahrnehmen nicht erschöpft wird, sondern jederzeit noch vieles enthält, was sich der Wahrnehmung entzieht. Andererseits schiesst der Wissensinhalt über den Seinsinhalt über, indem er eine Menge von Beziehungen hinzufügt, die nicht zum Seinsinhalt gehören. Einerseits fliesst jederzeit nur ein Ausschnitt des Seinsinhalts in die Wissensform über, andererseits erweitert das Wissen das so Empfangene durch beziehende Reflexion. Aber soviel, wie wahrgenommen wird, so viel ist auch, und das beziehende Denken ist mehr oder minder beschränkt und im Fall des Eintritts bestimmt durch die im Seinsinhalt vorgefundenen fundamenta relationis. Soweit diese Grundlagen beachtet werden, entfernt sich das beziehende Denken nicht von der Wahrheit, sondern vergeistigt vielmehr den Wahrnehmungsinhalt. —

Wenn Kirchmann in Bezug auf den Wahrnehmungsinhalt naiver Realist ist, so ist er in Bezug auf die Beziehungsbegriffe oder Beziehungsformen zunächst transcendentaler Idealist, indem er die Gültigkeit derselben ausserhalb des Wissens leugnet. Hier-

unter rechnet er, wie schon bemerkt, nicht die Zusammengesetztheit aus Teilen und nicht die gegenständlichen Einheitsformen, also auch nicht Raum und Zeit, wohl aber: »nicht, und, oder, gleich, Zahl, alle, Ganze, Kausalität, Substantialität, Wesen, Form und Inhalt, Inneres und Äusseres«. Die Finalität führt er nicht besonders an, müsste sie aber dem Sein erst recht absprechen, da er ihm die Kausalität und Substantialität abspricht. Mit seiner Leugnung der realen Gültigkeit der Beziehungsbegriffe nimmt Kirchmann die Lehre der Motekallemin wieder auf, welche konsequent durchgeführt zum reinen Agnostizismus führt.

Nun ist aber schon die Wissensform selbst, die Reflexion in sich, oder die ideale Spiegelung des Seinsinhalts im Bewusstsein eine zum Seinsinhalt hinzugefügte Beziehung. Ebenso ist das »Überfliessen« des Seinsinhalts aus der Seinsform in die Wissensform ganz offenbar eine Beziehung. Wenn es ein Sein ausserhalb des Bewusstseins überhaupt giebt, so kann es nichts weiter sein, als ein in Beziehungen Stehen, wie Lotze richtig bemerkt hat. Kirchmann irrt, wenn er die Zusammengesetztheit des Seinsinhalts aus Bestandteilen und die diese Teile umschliessenden Einheitsformen für ein beziehungsloses Sein hält; er irrt auch, wenn er das Sein für rein kontinuierlich hält, während es überall Beziehung zwischen Kontinuierlichem und Diskretem ist und jede Ungleichmässigkeit im Kontinuierlichen schon den Ansatz zur Diskretion zeigt. Er irrt, wenn er die thatsächliche Regelmässigkeit im realen Geschehen frei von Beziehungen glaubt, während er doch schon die Allheit der unter die Regel befassten Fälle als eine Beziehung anerkennen muss. Er irrt endlich, wenn er die Seinsform oder Form der Realität, die in den Wahrnehmungsinhalt nicht mit überfliesst, für etwas anderes als eine Beziehung hält; denn dieser negative Begriff, der nur das Nichtwissbare an den Dingen bezeichnet, entspringt ja nur aus dem W i d e r s t a n d e, den die Seinsform dem Wahrnehmen leistet, d. h. aus einer realen Beziehung zwischen dem seienden Dinge und dem seienden Wahrnehmungssubjekt.

Somit ist die Kirchmannsche Scheidung zwischen einem beziehungslosen Wahrnehmungsinhalt und Seinsinhalt einerseits und hinzugefügten gedanklichen Beziehungen ohne reale Gültigkeit andererseits nicht haltbar; denn wollte man alle Beziehungen aus

dem Seinsinhalt reinlich ausscheiden, so bliebe schliesslich nichts übrig, was noch als Seinsinhalt gelten könnte. Durch seine Lehre, dass die Anwendung der Beziehungsformen und ihr Ergebnis im besonderen Falle abhängig ist von den im Sein enthaltenen Grundlagen, leitet aber Kirchmann selbst zum transcendentalen Realismus hinüber. Gewiss giebt es viele Beziehungsbegriffe oder besser Beziehungsformen, die bloss subjektiver Natur sind und im realen Sein wohl ihr Korrelat haben, aber nicht als Beziehungen in ihm anzutreffen sind. Aber welches diese Beziehungsformen sind, bedarf einer besonderen Untersuchung, und es ist nicht zulässig, alle Beziehungsformen, bloss darum, weil sie Beziehungsformen sind, in Bausch und Bogen vom Sein auszuschliessen. Bei den bloss subjektiven Beziehungsformen wird das fundamentum relationis dem Beziehungsbegriff selbst in höherem Masse unähnlich sein als bei den Beziehungsformen, die auch als solche im realen Sein vorkommen.

Während Kant und seine Schule die Denkformen ganz nach subjektiver Willkür über die Materie der Empfindung überstülpen lässt ohne jede Rücksicht darauf, ob in letzterer im gegebenen Falle etwas liegt, was ihre Anwendung fordert oder ausschliesst, passend oder unpassend erscheinen lässt, gebührt Kirchmann das Verdienst, zuerst mit Nachdruck wieder hervorgehoben zu haben, dass der Seinsinhalt und die Beziehungsbegriffe, die auf ihn angewendet werden, zu einander passen müssen, dass also die Aus-Zahl und die Art der Anwendung nicht dem subjektiven Belieben überlassen bleiben kann, sondern durch irgend eine besondere Beschaffenheit des Seinsinhaltes objektiv bestimmt sein muss. Durch diese Erneuerung der scholastischen Lehre vom fundamentum relationis hat er der Kategorienlehre neue Ziele gesteckt, nachdem schon Schelling gezeigt hatte, dass alle Kategorien nur Unterarten der Relation sind. Die Korrelation und Korrespondenz der anzuwendenden Beziehungsform zur Seinsgrundlage hebt die absolute Verschiedenheit beider auf und setzt an ihre Stelle eine gewisse Abhängigkeit und Verwandtschaft. Die absolute Identität des Seinsinhalts und Wahrnehmungsinhalts ist ebensowenig haltbar, wie die absolute Verschiedenheit des beziehenden Denkens von ihm. Auch hier hat Korrelation, Korrespondenz, Abhängigkeit und Verwandtschaft an Stelle des behaupteten Extrems zu treten. Geschieht dies in beiden Fällen, so rücken Wahrnehmungsinhalt

und beziehendes Denken in das principiell gleiche Verhältnis zum Seinsinhalt.

Der Seinsinhalt kann nicht unlogisch sein, denn der zweite Kirchmannsche Grundsatz, der zur Kontrolle und Kritik der Ergebnisse des ersten dient, lautet: »Das sich Widersprechende ist nicht, existiert nicht.« Ohne Zweifel ist doch der Satz vom Widerspruch eine logische Beziehung, und wenn er massgebend für den Seinsinhalt ist, so ist dieser durch logische Beziehungen geregelt, ebenso wie die Seinsform sich als reale Beziehung entpuppt hat. Das Sein als Ineinander von logisch geregeltem Seinsinhalt und realer Beziehungsform muss demnach ein System und Strom idealrealer (logisch-dynamischer) Beziehungen sein, d. h. universelle Kausalität. So führen Kirchmanns Voraussetzungen selbst zu der realen Kausalität hin, die er wegen ihres Beziehungscharakters leugnet. Das Sein ist unsterblich samt der seinem Inhalt immanenten Logizität und der seine Form bildenden Widerstandskraft; aber die Form des Wissens (d. h. des Bewusstseins) ist sterblich.*) —

Der Materialismus war als eine doppelte Reaktion hervorgetreten, einerseits gegen den Pantheismus, der bis zur Mitte der dreissiger Jahre geherrscht hatte, andererseits gegen den Theismus, der bis zur Mitte der fünfziger Jahre tonangebend war. Der Materialismus war darin mit dem Theismus einverstanden, dass die in der Luft schwebende absolute Thätigkeit des Pantheismus als Weltgrund nicht genügen könne, dass vielmehr ein substantieller Träger dieser Thätigkeit unentbehrlich sei. Aber er war entgegengesetzter Ansicht wie der Theismus in Bezug auf die nähere Bestimmung dieser den Weltprozess tragenden und setzenden Substanz. Er verwarf die vom Theismus angenommene Lösung eines substantiellen absoluten Subjekts oder Ichs, einer selbstbewussten absoluten Persönlichkeit, und setzte an ihre Stelle das sinnliche Trugbild des Stoffes, das er aus dem Bewusstsein in das transcendente Gebiet hinausprojizierte und daselbst hypostasierte. Der Materialismus setzte damit nur den Fehler fort, den der Pantheismus gleichsam zum Vorurteil gestempelt hatte, nämlich,

*) Vgl. meine Schrift: »J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus« (1875); ferner »Die deutsche Ästhetik seit Kant«, S. 253—265, 372—374, 405—407, 429—432, 446—448, 458—461, 478—481, 566—569; »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl., S. 63—67, 70, 73—74, 205—206.

dass es keine andere Substanz gebe als die sinnlich-stoffliche. Wenn der Pantheismus daraus gefolgert hatte, dass die Principien substanzlose Thätigkeiten sein müssten, so folgerte der Materialismus vielmehr, dass die sinnlich-stoffliche Substanz, wie sie unserm Bewusstsein vorschwebt, selbst das Weltprincip sein müsse, da dieses nicht anders als substantiell gedacht werden dürfe.

Teils liess der Materialismus die raumerfüllende Solidität der stofflichen Masse und die ihr anhaftenden sinnlichen Qualitäten ungeschieden (Comte und Feuerbach), teils sonderte er beide. Im letzteren Falle wurde entweder die der Sinnesqualitäten entkleidete stoffliche Masse allein ins Jenseits des Bewusstseins hinausprojiziert und die Sinnesqualitäten als eine rein subjektive Wirkung jener auf die Sinne betrachtet (naturwissenschaftlicher Materialismus und Büchner), oder aber die sinnlichen Qualitäten wurden als raumerfüllende Realitäten ins Jenseits projiziert und dort im stofflichen Sinne hypostasiert (materialistischer Sensualismus, Czolbe, v. Kirchmann). Immer aber lag dem Materialismus die Täuschung zu Grunde, als ob ein blosser Sinnenschein im Bewusstsein auch ausserhalb des Bewusstseins selbständig existieren könne, und als ob der scheinbar stetigen Erfüllung des Bewusstseinsraumes auch eine wirklich stetige Erfüllung des bewusstseinstranscendenten Raumes (sei es durch Stoff, sei es durch Sinnesqualitäten, sei es durch beides zugleich) entsprechen müsse. Der Materialismus in allen seinen Gestalten steht und fällt deshalb mit dem erkenntnistheoretischen naiven Realismus; denn dasjenige, was der transcendentale Realismus als bewusstseinstranscendentes Korrelat des Sinnenscheins annimmt, (die Materie als atomistisches Dynamidensystem) hat weder mit der Illusion eines den Raum stetig erfüllenden Stoffes noch mit den ihm anhaftenden Sinnesqualitäten irgendwelche Ähnlichkeit mehr. Der transcendentale Idealismus hatte den Gedanken zum Vorurteil erhoben, dass es kein Sein gebe als für das Wissen und im Wissen. Kein Wunder, dass der Materialismus dies dahin deutete, dass das Sein für das Bewusstsein, das sinnlich stoffliche Sein, das einzig existierende Sein sei und es kein anderes gebe. Er fiel nur dabei dadurch in naiven Realismus zurück, dass er die Bedingung fallen liess, die der transcendentale Idealismus hinzugefügt hatte, nämlich dass dieses Sein auch nur ein ideales Sein

im Wissen und für das Wissen sei, aber nicht ausserhalb des Wissens bestehen könne.

Der Materialismus vollzieht nach allen Richtungen seine Selbstzersetzung; der entscheidende Punkt aber ist, dass er in Hylozoismus umschlägt. Die Materie muss von Anfang an belebt, beseelt, empfindend und bewusst sein, wenn aus ihrer feineren Organisation die höheren Bewusstseinsformen sollen entstehen können. Wie der Theismus daran scheiterte, ein selbstbewusstes und persönliches Absolutes widerspruchfrei denkbar zu machen, so scheitert der Materialismus daran, die Entstehung des Bewusstseins aus bewusstloser Materie widerspruchslos denkbar zu machen, die er doch behaupten muss. Wenn er sich darauf beschränkte, zu behaupten, dass kein inhaltlich bestimmtes Bewusstsein ohne materielle Aussenseite der Bewusstseinsindividuen und kein höheres bewusstes Geistesleben ohne die Grundlage eines materiellen Organismus möglich sei, dann wäre er unwiderleglich; aber so wäre er nicht mehr Materialismus zu nennen. Denn die Anerkennung dieses Zusammenhanges des bewussten Geisteslebens mit der materiellen Basis kann auch in den Individualismus, Agnostizismus und Pantheismus Aufnahme finden, ja sogar in den Theismus, freilich nur soweit es geschöpfliches Bewusstsein betrifft, und mit Vorbehalt eines leibfreien absoluten Bewusstseins für Gott. Es ist das Verdienst des Materialismus, diese Abhängigkeit des bewussten Geistes von materiellen Vermittelungen so scharf betont zu haben, dass kein metaphysischer Standpunkt mehr in Zukunft sie ignorieren darf, wenn er auf zeitgemässer Höhe bleiben will. Aber ebenso einig ist auch die Kritik darüber, dass der Materialismus im eigentlichen Sinne Bankerott gemacht hat, insofern es als völlig unmöglich begriffen ist, die Entstehung des Bewusstseins aus dem Stoff zu erklären, wenn nicht schon das zu Erklärende, das Bewusstsein, als im Stoff ursprünglich vorhanden vorausgesetzt wird. —

So darf man denn sagen: der Kampf zwischen Theismus und Materialismus hat ausgetobt, weil ein selbstbewusster und persönlicher absoluter Geist ebenso seine Unbrauchbarkeit zur Welterklärung erwiesen hat, wie eine bewusstlose Materie. Aber wie der Theismus auf einen unbewussten absoluten Geist als das Princip hingedeutet hatte, das bestimmt sei, sein unhaltbar gewordenes abzulösen, so weist der Materialismus auf das Princip

einer bewussten empfindenden Materie als den Ersatz seines überwundenen hin.

Der Streit zwischen unbewusstem Geist und bewusster Materie wird fernerhin den zwischen bewusstem Geist und bewusstloser Materie ersetzen. Nennt man den Standpunkt des unbewussten Geistes in Ermangelung eines besseren Ausdrucks Philosophie des Unbewussten, so tritt an die Stelle des Gegensatzes von Theismus und Materialismus derjenige von Philosophie des Unbewussten und Hylozoismus.*) Der atomistische Hylozoismus ist eine konkretere Ausgestaltung des Naturalismus durch Hereinnahme der atomistischen Gliederung in die unbestimmt verschwimmende Materie, wie die Philosophie des Unbewussten eine konkretere Ausgestaltung des Pantheismus durch Hereinnahme des absoluten Subjekts des Theismus unter Abstreifung des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit ist. Beide streben zugleich eine Lösung des individualistischen Problems an, der Hylozoismus von der Seite der Vielheit der empfindenden Atome her, der konkrete Monismus von der Seite der Einheit der in sich gegliederten absoluten Funktion her.

Der Gegensatz zwischen Philosophie des Unbewussten und Hylozoismus ist deshalb geringer und die Kluft zwischen ihnen nicht so gross wie die zwischen Theismus und Materialismus. Der Hylozoismus führt nämlich unmittelbar in die pluralistische Willensmetaphysik hinüber, indem der innerlichen Empfindung der Atommonaden der Wille als ihre nach aussen gerichtete Kraft entspricht und die Empfindung als Affektion des Willens gedeutet wird. Der Begriff des unbewussten Willens hatte durch die Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie bereits viel von der ihm für den gemeinen Menschenverstand anhaftenden Paradoxie verloren. Der Eigenwille erscheint einerseits als Kern der Individualität und ist doch andererseits dem Bewusstsein mit Schleiern verhüllt, durch die er nur hindurchschimmert; er scheint um so mehr ge-

*) Der Kampf zwischen diesen beiden Standpunkten ist dargestellt in dem dritten Band der 10. Aufl. der »Phil. d. Unbewussten«, woselbst der Hylozoismus durch den Text der anonymen ersten Auflage meiner Schrift »Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie« vertreten ist, der Standpunkt der Philosophie des Unbewussten aber durch die allgemeinen Vorbemerkungen und besonderen Anmerkungen der dritten Auflage dieser Schrift so wie durch den sonstigen Inhalt des Bandes.

eignet, den Begriff des Atoms zu beleben, als ein Unterschied von unbewusstem Willen und Kraft nicht mehr anzugeben ist. Der Hylozoismus als pluralistische Willensmetaphysik (Mainländer, Wundt, Hamerling) bleibt Naturalismus, so lange er das Individuum höherer Ordnung als blosses Summationsphänomen aus den Atomkräften oder Atomwillen auffasst und den Hinzutritt eines Individualwillens höherer Ordnung als Centralmonade leugnet; er erhebt sich über den Naturalismus und damit über sich selbst, wo er einen solchen annimmt, und schlägt damit in thelistischen Individualismus (Bahnsen, Nietzsche) um, der aber als solcher immer noch Pluralismus bleibt, weil er eine Vielheit von substantiell gesonderten Individualmonaden annimmt.

Der Gegensatz zwischen konkretem Monismus und individualistischer Willensmetaphysik ist wiederum geringer als der zwischen jenem und der hylozoistischen pluralistischen Willensmetaphysik; denn sowohl der konkrete Monismus als auch die individualistische Willensmetaphysik betrachten das Individuum höherer Ordnung, z. B. den Menschen, nicht mehr als ein blosses Summationsphänomen aus Atomwillen und sein Individualbewusstsein nicht mehr als ein blosses Summationsphänomen aus Atombewusstseinen. Aber beide fassen das Verhältnis der Centralmonade des höheren Individuums zum alleinen Weltgrunde noch verschieden auf. Der Grund davon liegt wesentlich darin, dass der Individualismus, wo er nicht in übersinnlichen Materialismus übergeht, einseitiger Thelismus oder blosse Willensmetaphysik ist und die unbewusste Vorstellung neben dem unbewussten Willen leugnet. Wo der unbewussten Vorstellung von einem Willensmetaphysiker Berechtigung eingeräumt wird, da zeigt sich seine Annäherung an den konkreten Monismus selbst dann, wenn er auf dem Boden eines hylozoistischen Naturalismus stehen bleibt und die hinzukommende Centralmonade bestreitet (z. B. Hamerling). Ein Denker, der thelistischer Individualist und Vertreter der unbewussten Vorstellung zugleich wäre, ist bisher nicht aufgetreten; wenn er erschiene, so würde sich zeigen, dass er seinen Standpunkt vor dem Hinüberfliessen in den konkreten Monismus auf keine Weise zu wahren vermöchte.

Die Gründe, dass ein solcher Denker noch nicht aufgetreten ist, dürften folgende sein. Die Willensmetaphysiker neigen dazu, entweder den Willen mit der Substanz zu identifizieren (Bahnsen), oder

das Wollen an die Stelle der Substanz zu setzen (Wundt); dann kann aber die Vorstellung nur eine sekundäre Erscheinung an der Willenssubstanz oder Willensthätigkeit sein, und als solche kann sie wiederum nicht unbewusst, sondern nur bewusst gedacht werden. Der Begriff der unbewussten Vorstellung ist ohne Zweifel für den gemeinen Menschenverstand mit einer noch stärkeren Paradoxie behaftet als der des unbewussten Willens und viel später als dieser aufgestellt worden; er braucht deshalb auch längere Zeit, um im Zeitgeist durchzudringen. Individualisten, die sich vorzugsweise auf die Vorstellungsseite des Geisteslebens stützten, hat es genug gegeben (z. B. Leibniz, Herbart, Beneke, I. H. Fichte); aber alle diese haben nach dem Theismus hin gravitiert und nicht nach einem metaphysisch selbständigen Individualismus. Denn sie erlagen stets der Versuchung, den Kern der Individualität im reinen Selbstbewusstsein und das Wesen der Persönlichkeit im Ich zu suchen; mit dieser Stellungnahme musste aber die unbewusste Vorstellung, so weit sie überhaupt anerkannt wurde (Beneke, I. H. Fichte) auf eine unter dem Ich belegene Stufe hinabgedrückt und insbesondere der alleine Weltgrund als selbstbewusstes Ich und nicht als unbewusst vorstellendes Subjekt gedacht werden. Aus diesen Gründen ist der Gegensatz zwischen pluralistischem Individualismus und Monismus von Seiten des ersteren bisher noch nicht überwunden worden. Dagegen hat im konkreten Monismus der Philosophie des Unbewussten das Individuum eine Stellung erlangt, die allen berechtigten Ansprüchen des Individuums Genüge thut. Indessen konnte die Anerkennung, dass von dieser Seite her der Gegensatz in der That synthetisch überwunden sei, bisher noch nicht erfolgen, weil die Entwickelung auf der anderen Seite noch auf halbem Wege stecken geblieben ist. —

Bevor wir aber in die Darstellung der pluralistischen und individualistischen Geistesströmung eintreten, müssen wir eine Unterbrechung einschalten und die verschiedenen Richtungen des Agnostizismus betrachten. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass jede neuauftretende Richtung irgendwie ihr Ziel überfliegt und so auch der subjektive Phänomenalismus oder transcendentale Idealismus, der durch den Rückfall des Materialismus in den krassesten naiven Realismus als notwendige erkenntnistheoretische Reaktion hervorgerufen wurde. Dieser subjektive Phänomenalis-

mus zog in der That dem Materialismus den Boden unter den Füssen weg, indem er den naiven Realismus unwiederbringlich zerstörte. Aber er verkannte, dass er nur die Aufgabe hatte, Übergangsstufe zum transcendentalen Realismus zu sein und setzte die Grenzen der Erkennbarkeit mit den Grenzen der Bewusstseinsimmanenz gleich. Dadurch wurde er zur bewussten und geflissentlichen Negation aller metaphysischen Erklärungsversuche. Der Kampfplatz für die verschiedenen möglichen metaphysischen Erklärungsversuche konnte nicht eher wieder frei werden, bis auch der Agnostizismus seine Rolle ausgespielt und sich selbst aufgehoben hatte. Dies geschah dadurch, dass sich herausstellte, dass durch ihn nicht nur die metaphysische, sondern auch die naturwissenschaftliche, überhaupt alle und jede Erkenntnis aufgehoben wurde. Aber der Agnostizismus brachte den Vorteil, dass er die Menschen daran gewöhnte, sich mit einem Standpunkt vertraut zu machen, der weder Theismus noch Materialismus war. Dadurch erst wurde mit dem Schutt der zerfallenen Bauwerke aufgeräumt und der Baugrund für positive Neubauten geebnet.

---

2. Der Agnostizismus.

Der Agnostizismus des neunzehnten Jahrhunderts ist zuerst in England aufgetaucht. Der Ausdruck stammt von Huxley; die Geistesrichtung selbst strömt aus zwei verschiedenen Quellen. Die eine ist das alte Bestreben, den Kirchenglauben vor der Kritik aus seinen Widersprüchen sicher zu stellen, indem das Wissen der gleichen Widersprüche geziehen wird, die andere ist die Erneuerung und strengere Durchführung der Hartley-Priestleyschen Associationspsychologie auf der Grundlage eines sensualistischen Phänomenalismus. Die erstere Seite findet in Hamilton und Mansel, die andere in James Mill und seinem Sohne John Stuart Mill ihre wichtigsten Vertreter. Beide Richtungen fliessen zusammen in Herbert Spencer. Hamilton und Mansel sind Theisten, aber ihr Glauben erhebt sich auf dem Bankerott der Wissenschaft. Die beiden Mill sind als Philosophen wesentlich Atheisten, wenn

sie auch als Menschen von Anwandlungen eines theistischen Glaubens nicht frei sind. Spencer vertritt einen mechanistischen Naturalismus, der zwischen Atheismus und Pantheismus schwankt, aber trotz seiner atheistischen Konsequenzen sich soweit an Hamilton und Mansel anlehnt, als in dem kirchlichen England nötig scheint, um dem Kirchenglauben seinen Raum neben der atheistischen Wissenschaft zu gönnen und ihn nicht gradezu vor den Kopf zu stossen. —

Hamilton (1788—1856) knüpft an Reids naiven Realismus an, den er »natural Realism« oder »Presentationism« nennt, insofern das Bewusstsein selbst die Gegenwart des Ich und des Nichtich, des Subjekts und Objekts im Denkakt verbürgt. Die unmittelbaren, ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseins besitzen Einfachheit, Allgemeinheit, subjektive Notwendigkeit, Gewissheit und Unbegreiflichkeit (d. h. logische Unableitbarkeit aus anderen). Die Wurzel unserer Natur kann keine Lüge sein. Damit gilt ihm die Existenz der wahrgenommenen Dinge für ebenso sicher gestellt, wie die des Ich. Aber diesen Reidschen naiven Realismus schränkt er infolge Kantschen Einflusses soweit ein, dass nur die Eigenschaften, Attribute oder Erscheinungen der materiellen und geistigen Substanzen zur Wahrnehmung gelangen, doch nicht diese selbst. Wir kommen mit unserem Erkennen nicht über Relatives und Bedingtes hinaus und erreichen niemals das Unbedingte. Wir bleiben in den Gegensatz von Subjekt und Objekt gebunden, erkennen nur vermittelst des Verhältnisses von Ding und Eigenschaft und verstehen etwas nur als Glied eines kausalen Verhältnisses.

Aber wenn wir auch nur Relatives und Bedingtes zu erkennen vermögen, so wäre doch selbst die bedingte Existenz unmöglich, wenn es nicht eine unbedingte Existenz gäbe. Der Begriff des Unbedingten enthält nichts Positives, sondern ist rein negativ; er umfasst zwei Momente: das Absolute oder Vollständige und das Unendliche oder Unvollendbare. Will man die Vollständigkeit festhalten, so muss man das Unbedingte begrenzt und endlich denken; will man die Unendlichkeit festhalten, so kann man es nicht als vollständige Totalität denken. Das Denken befindet sich also in einem Dilemma zwischen zwei kontradiktorischen Gegensätzen, die beide gleich unfasslich sind, und von denen doch nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten Eines wahr sein muss.

Die Wahl wird durch praktische, moralische Motive bestimmt. Die moralische Würde des Menschen, die unbegreiflichen Thatsachen seiner Willensfreiheit und sittlichen Verantwortlichkeit fordern eine moralische Weltordnung und Weltregierung, einen unbegreiflichen und unerkennbaren Gott. — Diese Beweisführung leidet an dem Fehler, dass quantitative Bestimmungen wie Unendlichkeit und Endlichkeit für anwendbar auf das Absolute gehalten werden, die es gar nicht sind. Nur dadurch entsteht der Schein eines Dilemmas, das gar nicht vorhanden ist, und das, wenn es bestände, nicht nach dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten behandelt werden dürfte, weil dieser nur für solche kontradiktorische Gegensätze gültig ist, bei denen wenigstens ein Glied logisch möglich ist. —

Mansel (1820—1871) kann bereits als Neukantianer bezeichnet werden. Er lässt den naiven Realismus in Bezug auf die materielle Aussenwelt fallen und giebt zu, dass wir nicht wissen, ob unsere subjektive Erscheinungswelt jenen materiellen Dingen, die uns ihre Widerstandskraft entgegensetzen, ähnlich oder unähnlich sei. Dagegen hält er in Bezug auf das Ich an der Überzeugung fest, dass wir uns der eigenen realen Existenz und Substantialität bewusst werden. Die Erkenntnis der materiellen Welt liefert nur Phänomenologie; Ontologie ist allein aus der Erkenntnis des Ich zu schöpfen. Wird das Absolute in das Nichtich verlegt, so wird damit die Substantialität des Ich verleugnet; wird es in das Ich verlegt, so wird damit der (theoretische) Egoismus (Solipsismus) proklamiert. Das erste führt zum Pantheismus, das letztere zum Atheismus. Die Kantschen Antinomien werden für den Beweis der Undenkbarkeit des Unbedingten ausgebeutet. Mansel behauptet, dass die Widersprüche welche das Leugnen des Unendlichen mit sich führt, positiv und in der Sache selbst belegen seien, diejenigen aber, welche aus der Annahme eines existierenden Unendlichen erwachsen, bloss negativ seien, und nur der Beschränktheit unseres Verstandes entspringen. Wenngleich z. B. in dem Begriff einer unbedingten Persönlichkeit Widersprüche liegen, so sind wir doch nicht nur berechtigt, sondern auch moralisch verpflichtet, an eine solche zu glauben. —

James Mill (1773—1836) stützt sich auf Hartleys Vorstellungsassociation durch Berührung, lässt aber die physiologischen Hypo-

thesen desselben auf sich beruhen und ist auch durch den französischen Sensualismus, insbesondere durch Helvetius stark beeinflusst. Erst aus der Association durch Berührung sucht er diejenige aus Ähnlichkeit und Kontrast abzuleiten. Die Beziehungsbegriffe lässt er nicht als besondere Art von Vorstellungen gelten, sondern glaubt, dass sie in und mit den Vorstellungen selbst ohne weiteres gegeben sind. Kausalität ist konstante Succession; Wille ist eine Vorstellung, die als ursächliches Mittel einem Lustgefühl associiert wird. Häufig und darum fest mit einander verbundene Vorstellungen verschmelzen zu einer Einheit, die uns ebenso einfach vorkommt wie die ursprünglichen. So entstehen nicht nur die Vorstellungen der äusseren Objekte, sondern auch die egoistischen und altruistischen Gefühle und moralischen Ideen, die als einfach erscheinen, weil ihre Komponenten in ihnen so eng verschmolzen sind, dass man sie nicht mehr herauserkennt. Was ursprünglich nur Mittel zu einem anderen Zweck war, kann so zum Selbstzweck werden und scheinbaren Eigenwert erlangen, z. B. das Wohl anderer, das ursprünglich nur als Mittel des eigenen Wert hatte. Der so erlangte Wert soll nach Mill unabhängig von seinem Ursprung und darum auch unabhängig von der psychologischen Wiederzerlegung der Komponenten sein, was für das Individuum bis zu einem gewissen Grade richtig, für die menschliche Gattung aber sicher unrichtig ist. —

John Stuart Mill (1806—1873) sucht auf Grund der Associationspsychologie seines Vaters eine streng empiristische Erkenntnistheorie und Methodologie durchzuführen. Erkenntnistheoretisch lehrt er einen Phänomenalismus, der demjenigen Humes nahe steht, und ist in dieser Hinsicht als Neuhumianer zu bezeichnen. Methodologisch knüpft er einerseits an Comte, andererseits an Herschels und Whewells Untersuchungen über das Zustandekommen von Entdeckungen und Erfindungen im Forschergeist an. Die utilitarische Ethik Benthams verbindet er mit der humanitären Comtes, ist aber durch Carlyle und die französischen Historiker zu einer mehr geschichtlichen Weltanschauung hingeführt worden als diese beiden. Seinen Phänomenalismus entwickelt er in der Polemik mit Hamiltons naivem Realismus und mit seinem Begriff eines unendlichen Gottes; aber der Agnostizismus Hamiltons war ihm doch sympathisch. Nur deutet er den Agnosti-

zismus mehr in dem Sinne Carlyles, nach welchem die uns erreichbare Wahrheit sowohl in der Naturerkenntnis wie in der Gotteserkenntnis nicht über die Form des Symbols hinausgelangt.

Mills Hauptverdienst ist die Ausbildung der induktiven Logik. Wenn Herschel und Whewell hauptsächlich das Problem der Entdeckung untersucht hatten, so wandte Mill sich der Beweismöglichkeit zu. Er zuerst hat gezeigt, auf welchen Wegen der Analogieschluss und die einfache Aufzählung der analogen Fälle zu einer strengeren Form des Induktionsschlusses führt, der zwar niemals Gewissheit, aber doch eine praktisch ausreichende Wahrscheinlichkeit gewähren kann. Er hat ferner gelehrt, wie man zusammengesetzte Erscheinungen zunächst in einfachere zerlegen, dann den Zusammenhang dieser einfacheren Erscheinungen induktiv untersuchen, weiterhin diese Ergebnisse deduktiv verbinden und endlich das deduktive Gesamtergebnis durch die Erfahrung bewähren lassen muss. Er verwirft also durchaus nicht die Deduktion, sondern schreibt ihr eine wichtige Bedeutung zu, wenn er dieselbe auch nicht nach allen Richtungen erschöpft. Er behauptet nur, dass alle Obersätze von Deduktionen induktiv gewonnen sein müssen, und darin hat er unbedingt recht. Er verkennt nicht, dass jede Induktion von der Voraussetzung abhängt, dass in der Welt ausnahmslose Gesetzmässigkeit herrscht; aber er hat recht, dass diese Annahme selbst wieder nichts ist, als eine Induktion von allgemeinster Gültigkeit auf breitester empirischer Grundlage, und darum von grösster Wahrscheinlichkeit.

Man kann nicht sagen, dass Mill die Bedeutung der Deduktion allseitig gewürdigt habe. Es ist ihm auch nicht klar geworden, dass jede Induktion nur die Deduktion eines Wahrscheinlichkeitskonfficienten für den induzierten Satz darstellt. Ebenso würde man eine scharfe Sonderung der Ursacheninduktion von der Gesetzesinduktion vergebens bei ihm suchen. Aber das alles darf nicht hindern, die Grösse des von Mill bewirkten methodologischen Fortschrittes anzuerkennen, durch den alle Versuche eines deduktiven Philosophierens für immer überwunden sind. Mills Leistung für die Methodologie ist völlig unabhängig von seinen empiristischen Irrtümern über den Ursprung der logischen Gesetze und Denkformen und über die Herkunft der mathematischen Gewissheit. Er nimmt an, dass jede subjektive Denknotwendigkeit nur Wirkung einer besonders festen, d. h. durch

häufige Gewohnheit besonders stark befestigten Vorstellungsassociation sei. Er verkennt vollständig den Unterschied zwischen Ursprung und Geltungsbereich. Er sieht nicht ein, dass unsere Erkenntnis über die objektiv reale Gültigkeit logischer und mathematischer Gesetze und kategorialer Denkformen (wie Kausalität) induktiv erworben sein und deshalb bloss auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, während der Ursprung der subjektiv idealen Denknotwendigkeit, die mit ihnen verknüpft ist, ebenso wie ihr Ursprung selbst in der Organisation unseres Geistes selbst liegen, also das Prius jeder Anwendung derselben auf bestimmtes Empfindungsmaterial sein kann. Er verkennt, dass die mathematischen Wahrheiten in ihrer rein formalen subjektiven Bedeutung bloss Ausschliessungen des Widerspruchs für die Verknüpfung bestimmter Vorstellungen sind, und dass selbst da, wo unendlich viele Fälle möglich sind, doch die Stetigkeit der Bewegung im Durchlaufen aller dieser Fälle die Induktion zu einer »vollständigen«, d. h. zu einer Art der Deduktion macht.

Das Ich ist selbst nichts weiter als eine fest gewordene gewohnheitsmässige Vorstellungsassociation, die nun als einfache Einheit erscheint. Indem ich an die beständige Möglichkeit von Empfindungen oder Gefühlen glaube, die ich unter gewissen Bedingungen haben könnte, auch wenn ich sie nicht wirklich habe, glaube ich an die Beständigkeit des Ich. Das Ich löst sich damit auf in eine associative Reihe von Gefühlen, teils wirklichen, teils bloss möglichen. Diese Erklärung auf dem Boden der Associationspsychologie scheint aber Mill selbst zuletzt nicht ausreichend. Die Erscheinung der Erinnerung und Erwartung schliesst die Voraussetzung ein, dass ich selbst und kein anderer solches jetzt von mir vorgestellte Gefühl gehabt habe oder haben werde. Danach müsste eine Reihe von Gefühlen die Fähigkeit haben, sich ihrer selbst bewusst zu werden, d. h. zu wissen, dass sie eine zeitliche Reihe ist, die gegenwärtige, vergangene und zukünftige Glieder hat, und welches die Glieder jeder dieser Arten sind. Will man sich dieser Paradoxie entziehen, so bleibt nichts übrig, als ein einendes Band für die Glieder der Reihe anzunehmen, das von den Gliedern verschieden, und kein blosses Produkt der Association der Glieder mehr ist, sondern diese apperzipiert. Dann ist dieses Band das Subjekt, und die Associationspsychologie schlägt

in Apperzeptionspsychologie um. Die Konsequenzen dieser Selbstkritik hat aber Mill nicht mehr gezogen.

Dass auch die blosse Gefühlsmöglichkeit in einer unzulässigen Weise hypostasiert ist, um die Beständigkeit des Ich herauszubringen, hat Mill nicht bemerkt. Gerade die Hypostasierung, Vergegenständlichung und Hinausprojizierung der Möglichkeit des Wahrnehmens ist es, vermittelst deren er den reinen Phänomenalismus annehmbar und haltbar zu machen versucht. Eine Wahrnehmungsmöglichkeit ist nach Mill eine Wahrnehmung, die unter gewissen Bedingungen eintreten kann; sie ist also als Möglichkeit, die eine gesetzmässige Verknüpfung zwischen den Eintrittsbedingungen und dem wirklichen Eintritt ausdrückt, etwas Beständiges, während die wirklichen Wahrnehmungen und Gefühle etwas fortwährend Wechselndes sind. Die Wahrnehmungsmöglichkeiten werden ferner in der Regel nicht auf einzelne Empfindungen bezogen, sondern auf bestimmte Gruppen, die uns allein interessieren, und die wir Objekte nennen. So gelangen wir dazu, die wechselnden wirklichen Wahrnehmungen als Accidentien der beständigen Wahrnehmungsmöglichkeiten, diese aber als die Substanzen zu betrachten. Die sogenannten »äusseren Gegenstände« sind nichts als solche konstante Wahrnehmungsmöglichkeiten; alles »ausser uns« und vor allem die Materie als die beständigste aller Substanzen ist nichts weiter als die permanente Möglichkeit von immateriellen Empfindungen in uns. Sie erscheinen uns endlich als die Realitäten, von denen die wirklichen Wahrnehmungen nur Repräsentationen für unser Bewusstsein sind, und für gewöhnlich sind nur sie es, auf die wir unsere Begriffe von Thätigkeit, Kausalität u. s. w. beziehen. So erklärt sich der Glaube der Menschen an eine Aussenwelt rein psychologisch, ohne dass in ihm irgend welche Bürgschaft für die wirkliche Existenz einer solchen zu finden wäre.

Es ist klar, dass Mills Wahrnehmungsmöglichkeiten in Mills Phänomenalismus genau dieselbe Rolle spielen, wie die Dinge an sich im transcendentalen Realismus. Darin liegt gerade der Wert der Millschen Fortbildung gegenüber dem Humeschen Phänomenalismus, dass Mill einsieht, wie wenig wir es mit den unbeständigen wirklichen Wahrnehmungen zu thun haben, wie sehr diese nur als subjektive repräsentative Abbilder der beständigen Dinge an sich für uns in Betracht kommen, und wie ganz und

gar unser praktisches und theoretisches Interesse ausschliesslich auf diese gerichtet ist. Die Unzulänglichkeit des Phänomenalismus liegt andererseits darin, dass er die Richtung unseres Interesses auf diese beständigen Dinge an sich und unsern Glauben an die Kausalität derselben sowohl untereinander, als auch auf uns selbst anerkennt, und dabei doch sowohl diese Dinge, als auch ihre Kausalität zu subjektiven Illusionen verflüchtigt. Denn die aus meinen wirklich erfahrenen Wahrnehmungen abgeleitete blosse bedingungsweise Möglichkeit ist thatsächlich eine bloss subjektive Vorstellung von einer eventuellen gesetzmässigen Verknüpfung zwischen dem etwaigen Eintritt gewisser Bedingungen und dem Eintritt einer wirklichen Wahrnehmung. Dies ist aber das Gegenteil einer realen, thätigen Substanz, eines selbständig existierenden, aktionsfähigen Dinges.

Mill erkennt also einerseits das Bedürfnis an, sich in dem Wirrsal der wechselnden wirklichen Wahrnehmungen dadurch zu orientieren, dass sie als repräsentative Abbilder auf beständige reale Dinge an sich ausser dem Bewusstsein als auf die Ursachen ihrer Entstehung bezogen werden; andrerseits aber schränkt er die Zielpunkte dieser transcendentalen Beziehung auf eine Bedeutung ein, welche jenes Bedürfnis zu einer Prellerei der Natur und diese Beziehung zu einer Selbsttäuschung des Bewusstseins machen. Wir glauben durch die Beziehung der wechselnden Wahrnehmungen auf konstante Dinge eine reale Welt ausser uns zu erkennen, und wir erkennen nach Mill damit thatsächlich nur konstante Wahrnehmungsmöglichkeiten, d. h. konstante Verknüpfungsgesetze der subjektiven Vorgänge in uns. In Bezug auf alles, was ausserhalb des eigenen Bewusstseins liegt, ist der Mensch durch solchen Phänomenalismus zur Unwissenheit verurteilt; darum ist dieser Standpunkt Agnostizismus, und zwar nicht mehr bloss in Bezug auf das Unbedingte, sondern schon in Bezug auf alles, was das subjektive Innenleben des Einzelbewusstseins überschreitet. —

In Bezug auf Religion genügt Mill persönlich die Comtesche Humanitätsreligion vollständig. Er findet das Wesen der Religion in der kräftigen und ernsten Richtung unserer Gefühle und unseres Strebens auf ein ideales Objekt von höchster Vortrefflichkeit mit Ausschluss jeden Egoismus, und diese Bedingung wird von Comtes Humanitätsreligion besser als von irgend einer theistischen Reli-

gion erfüllt. Die theistischen Religionen werden so lange fortbestehen, wie sie sich als überwiegend nützlich erweisen. Wenn einmal ein Gott als Welturheber angenommen werden soll, so muss es ein solcher sein, dem der Mensch unbeschadet seiner eigenen sittlichen Würde Anbetung zollen kann, d. h. ein guter ethisch vollkommener Gott. Dann kann es aber kein allmächtiger, also kein absoluter Gott sein, sondern nur ein durch widerstrebende Mächte beschränkter Gott, der sich bis jetzt vergebens bemüht hat, die letzteren zu überwinden. Gottesglaube muss demnach entweder zum parsischen Dualismus eines guten und eines bösen Gottes, oder zum antiken Dualismus von Demiurg und Hyle führen, aber keinenfalls zu einem absoluten Gott. Hamiltons Dilemma wäre also nach der entgegengesetzten Seite zu lösen, als es von Hamilton geschehen ist. Aller Gottesglaube stützt sich aber auf die weisen und zweckmässigen Einrichtungen der Natur, und wenn die mechanistische Erklärung des Zweckmässigen, wie Darwin und Spencer sie lehren, sich bewähren sollte, so würde die Beweiskraft dieser Thatsachen für die Existenz eines Gottes noch mehr abgeschwächt werden, als sie es ohnehin schon durch den Bestand des Übels und des Unzweckmässigen wird.

Mills Standpunkt ist in einem wesentlich anderen Sinne Agnostizismus als der von Hamilton. Beide halten das Absolute oder Gott seinem Wesen nach für unerkennbar; aber während Hamilton seine Existenz für notwendig, gewiss und unentbehrlich hält, erklärt Mill auch diese für zweifelhaft und gleichgültig. Hamilton steht fest auf dem Boden des naiven Realismus in Bezug auf die Erkenntnis der materiellen Aussenwelt und des Ich. Mill löst auch diese in fiktive Wahrnehmungsmöglichkeiten und Gefühlsmöglichkeiten auf, so dass sein Phänomenalismus zum Illusionismus wird. Hamilton ist Agnostiker nur in Bezug auf das metaphysische Wesen, nicht in Bezug auf die Welt des erkenntnistheoretisch Transcendenten oder der Dinge an sich, die er unmittelbar zu erkennen glaubt; Mill ist Agnostiker gerade in Bezug auf diese letzteren, während er die Existenz eines metaphysischen Wesens, im Sinne eines zugleich absoluten und verehrungswürdigen Gottes leugnet.*) —

*) Vgl. »Kategorienlehre«, S. 300—302; »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl. S. 478, 486—488, 497, 574.

Herbert Spencer (geb. 1820) übernimmt von Hamilton und Mansel die gewisse Existenz eines Absoluten als Substanz und Grund der uns gegebenen Erscheinungswelt und die Unerkennbarkeit seines Wesens, von Mill den subjektiv idealen Phänomenalismus und die Unerkennbarkeit alles jenseit der subjektiven Erscheinungen Liegenden. So fliesst bei ihm ganz wie bei Kant das metaphysische Wesen mit den erkenntnistheoretischen Dingen an sich zusammen, weil sie gleich unerkennbar sind. Wir können nicht wissen, ob das absolute metaphysische Wesen unmittelbar in unsere subjektiven Erscheinungen eintritt, oder ob wir nur eine Wirkung desselben wahrnehmen, die mit gesetzmässiger Beständigkeit erfolgt. Es ist aber auch gleichgültig für uns, welcher Fall vorliegt, da wir es doch nur mit unseren subjektiven Erscheinungen, Empfindungen und deren Beziehungen unter einander zu thun haben.

Gegen Hamilton und Mansel behauptet er, dass das Absolute mehr als bloss negative Bedeutung für uns habe, weil erst die Beziehung auf dieses transcendente Korrelat unseres Bewusstseins uns ermögliche, einen Realismus des Erkennens festzuhalten und dabei doch den naiven Realismus zu vermeiden. Gegen Mill behauptet er, dass starke und primäre Vorstellungen nicht von schwachen und sekundären aufgehoben werden können, und dass die von unserem Willen unabhängige Abfolge der starken Bewusstseinszustände von Ursachen ausser uns abhängig sein muss, denen wir eine absolute Wirklichkeit zuschreiben müssen. Er verwirft also sowohl Hamiltons unmittelbaren naiven Realismus, als auch Mills antirealistischen subjektiven Idealismus und stellt beiden seinen mittelbaren, umgewandelten oder verklärten (transfigured) Realismus gegenüber. Dies ist, ähnlich wie bei Kant, ein transcendentaler Realismus, der die Realität der subjektiven Erscheinung in ihrer transcendentalen Beziehung auf ein bewusstseinstranscendentes Korrelat sucht, dessen Existenz gewiss, dessen Essenz aber völlig unerkennbar ist, und das mit dem absoluten metaphysischen Wesen identifiziert wird. —

Spencer giebt Mill zu, dass wir, rein logisch betrachtet, nicht über subjektive Phänomene hinauskommen würden, da das bestimmte Bewusstsein sich nur auf solche erstreckt. Er behauptet aber, dass wir neben diesem bestimmten Bewusstsein noch ein zweites unbestimmtes besitzen, welches das für uns völlig

abstrakte Wesen zu allen Erscheinungen, das Absolute zu allem Relativen, das Reale zu allem subjektiv Ideellen, das unzerstörbar Beharrende zu allem Wechsel, die Existenz zu allen Modifikationen, die absolut letzte Ursache zu allen Wirkungen zum Gegenstande hat. Erscheinung ohne Realität, Relatives ohne ein Absolutes ist unmöglich, darin hat Spencer ganz recht; aber die Frage ist eben, ob nicht die Reihe der Empfindungen selbst die letzte Realität und das Absolute ist und von uns bloss irrtümlich für Erscheinungen und etwas Relatives gehalten wird. Hätte Spencer mit seinem Beweise für die Unentbehrlichkeit eines Absoluten recht, so wäre es ja logisch bewiesen, und seine Behauptung, dass es logisch nicht erreichbar sei, wäre hinfällig. Ist aber die Behauptung eines solchen Absoluten richtig, so kann auch sein Wesen nicht mehr schlechthin unerkennbar heissen; denn Existenz, Absolutheit, Unbedingtheit, Realität, unzerstörbare Beharrung und absolut letzte Ursache aller Erscheinungen sind doch schon eine ganze Reihe von Bestimmungen, die sicherlich dem logisch bestimmten Bewusstsein angehören. Ob aus der Beschaffenheit der Erscheinungen, deren gesetzmässige Ordnung der phänomenale Ausdruck des Wesens ist, nicht noch weitere Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des Wesens möglich sind, hat Spencer nicht untersucht. Ebenso wenig ist er der Frage näher getreten, ob nicht die Vielheit und Succession der subjektiven Erscheinungen auf eine Vielheit und Succession in der bewusstseinstranscendenten Realität hinweise, die von der Beharrlichkeit des Wesens noch als eine innere Mannigfaltigkeit seiner Bethätigung zu unterscheiden sei.

Allen diesen Fragen verschliesst Spencer sich deshalb, weil er durch Hamilton und Mansel überzeugt ist, dass wir nur Relatives erkennen können und das Absolute uns unerkennbar sei. Alles Erkennen beruht auf Unterscheiden, Ähnlichfinden und Beziehen; bei dem Absoluten aber soll beides unmöglich sein, weil es nichts giebt, womit es verglichen werden könnte. Es ist dabei übersehen, dass das Absolute Spencers nur ein Sammelname für alles Bewusstseinstranscendente ist, also nichts weniger als einfach zu sein braucht, sondern eine reiche innere Mannigfaltigkeit in sich schliesst, also Gelegenheit genug zum Vergleichen und Beziehen giebt. Es ist ein blosses Vorurteil des Phänomenalismus, dass die Grenzen des Relativen sich mit den

Grenzen der subjektiven Erscheinung im Bewusstsein decken, und dass das Gesetz der Relativität aller Erkenntnis durchbrochen werde, wenn die Sphäre der subjektiven Erscheinung überschritten wird. Aber sogar das Absolute im metaphysischen Sinne des Wortes bietet Gelegenheit zum Vergleichen und Beziehen, nämlich bei der Gegenüberstellung des Wesens und der Erscheinung. Die Erscheinung oder das Relative ist ja nicht etwas ausserhalb des Wesens oder des Absoluten Belegenes, denn sonst hörte dieses auf, ein Absolutes zu sein; sie ist vielmehr nur ein Moment im Absoluten selbst, und das Absolute wird nicht mit etwas ausser ihm verglichen, wenn es mit seiner Selbstoffenbarung verglichen wird. Es bleibt also von Spencers Behauptung nur soviel richtig, dass das metaphysische Absolute uns unerkennbar bleibt, so lange wir versuchen, es ausser aller wirklichen oder möglichen Beziehung zur Erscheinungswelt zu denken; mit einem solchen vergeblichen Versuch hat sich aber auch wohl noch niemals ein verständiger Mensch abgequält.

Wie bei Kant das vollständige Noumenon die Summe des negativen und positiven Noumenon, des negativen Grenzbegriffs der Erkenntnis und des positiven Dinges an sich = X ist, so auch bei Spencer. Bei beiden hat das positive X, das den negativen Grenzbegriff des Erkennens zum vollständigen Noumenon oder Absoluten ergänzt, ausser Existenz und Substantialität auch transcendente Kausalität als letzte Ursache der Sinnesaffektion. Aber während Kant ihm ausserdem noch die Ideen als wesentlichen Inhalt zuschreibt, hält Spencer jede philosophische Bestimmung des Absoluten, wenn auch nur im problematischen Sinne, für ausgeschlossen und überlässt das philosophisch Unerkennbare in seinem ganzen Umfang dem religiösen Glauben, gleich Hamilton und Mansel überzeugt, damit einen sicheren und dauernden Frieden zwischen Religion und Wissenschaft hergestellt zu haben.

Alle wissenschaftlichen Grundbegriffe, wie Raum, Zeit, Bewegung, Materie, Kraft, Empfindung, Bewusstsein, führen zu Selbstwidersprüchen, sobald sie absolut betrachtet werden. Sie gehören alle nur der Sphäre der subjektiven Erscheinung an und repräsentieren als Symbole Realitäten jenseits dieser Sphäre, die nicht begriffen werden können. Sie alle sind deshalb auf das Absolute unanwendbar, d. h. Gott kann weder bewusst noch per-

sönlich gedacht werden, weil beide Begriffe für ihn zu eng und zu niedrig sind. Aber nichts hindert, dass es eine Daseinsform gebe, die ebenso hoch über Bewusstsein und Persönlichkeit, bewusster Intelligenz und Willen steht, wie diese über mechanischer Bewegung. Wenn Gott nicht bewusst und persönlich gedacht werden kann, so hindert doch nichts, ihn überbewusst und überpersönlich zu denken, weil diese Bestimmungen in dem positiven X Platz haben.

In diesem Sinne wäre Spencers Standpunkt allerdings mit der Religion verträglich, wenn er nur seinem genaueren Lehrgehalt nach dazu angethan wäre, auf ein überbewusstes und überintelligentes Absolutes hinzuweisen oder wenigstens ein solches nicht unglaubhaft erscheinen zu lassen. Denn da das Wesen des Absoluten durch alle Erscheinungen, die äusseren sowohl als die inneren, wirkt und sich in ihnen offenbart, so müsste auch seine überbewusste Intelligenz, wenn es solche besässe, irgend wie in der Erscheinungswelt zu Tage treten. Wenn aber der phänomenale Weltprozess nur ein mechanisches Wellenspiel und einen blinden, zwecklosen Kreislauf von Zuständen zeigt, dann muss doch wohl solche überbewusste Intelligenz im Absoluten ausgeschlossen sein. Dass aber der Weltlauf nach Spencer nur Wellenbewegung und Kreislauf ohne Sinn und Ziel ist, wird die nähere Betrachtung seiner Lehre zeigen. —

Spencer will die Erscheinungswelt aus zwei Gesetzen erklären, dem der Erhaltung der Kraft und dem der Entwickelung.

Die grundlegende Erfahrung ist die des Widerstandes gegen die eigene Thätigkeit; das ist aber die Empfindung der Kraft, und zwar einer doppelten Kraft, der widerstrebenden und der eigenen, der des Nichtich und der des Ich. Materie ist ein Begriff von gleichzeitigen Lagen, die Widerstand leisten, Bewegung eine Aufeinanderfolge verschiedener solcher Lagen. Beide sind also Äusserungen der Kraft, und Raum und Zeit sind Formen dieser Äusserungen. Nur die Kraftempfindungen bilden einen unzerlegbaren Bewusstseinsinhalt, in den sich alle übrigen Bewusstseinsinhalte zerlegen lassen. Aber sie selbst bilden auch nur eine relative (subjektiv phänomenale) Wirklichkeit (Kants »empirische Realität«), die auf eine sie verursachende absolute Wirklichkeit hinweist. Das bewusstseinstranscendente Korrelat dieser empfundenen Kraft ist die absolut beharrende und alles verursachende

Substanz, die uns durch das »unbestimmte Bewusstsein« verbürgt wird. Nur auf sie, von der die empfundene Kraft bloss ein repräsentatives Symbol für das Bewusstsein ist, bezieht sich nach Spencer das Gesetz der Erhaltung der Kraft, nicht auf die wechselnde Kraftempfindung. Dieses Gesetz ist das einzige Gesetz a priori, das es giebt.

Offenbar ist es erschlossen aus dem Grundsatz, dass die Substanz das absolut Beharrliche ist, als Obersatz, und der Behauptung, dass die absolute Substanz das transcendente Korrelat der Kraftempfindung ist, als Untersatz; der Obersatz ist selber nichts als die Definition der Substanz, und diese Kategorie ist wiederum eine Äusserung des logischen, d. h. logisch bestimmten Bewusstseins, aber nicht, wie Spencer meint, die eines ausserlogischen, unbestimmten Bewusstseins. Spencer nennt dasjenige Kraft, was nur Empfindung der Kollision zweier Kraftäusserungen ist. Er verkennt, dass schon die beiden Kraftäusserungen, aus deren Kollision die subjektive Kraftempfindung entspringt, bewusstseinstranscendente Realitäten für die Erkenntnis sind, aber noch zu der gegliederten Bethätigung des absoluten Wesens gehören. Er übersieht infolge dessen auch das, dass der Ausdruck Kraft noch verfügbar ist, um die metaphysisch transcendente Ursache der erkenntnistheoretischen Kraftäusserung zu bezeichnen. Kraftempfindung ist freilich bloss ein repräsentatives Symbol der Kraftäusserung; aber Kraftäusserung ist mehr als ein Symbol, nämlich unmittelbare Bethätigung und Manifestation der Kraft, und Kraft ist weder repräsentatives Symbol noch blosse Bethätigung, sondern letzter Grund aller Kraftäusserungen. Wenn das transcendente Korrelat der subjektiven Kraftempfindung wirkliche Kraftäusserungen sind, die miteinander reell kollidieren, dann ist auch die Kraft selbst etwas absolut Wirkliches, nämlich die letzte Ursache dieser Kraftäusserungen. Wenn aber die Kraftempfindung nur Symbol von etwas ist, was mit Kraft gar nichts zu thun hat, dann giebt es auch keine wirklichen Kraftäusserungen und keine wirkliche Kollision von solchen, dann ist die phänomenale Kraftempfindung im Bewusstsein nicht mehr Symbol, sondern eine psychologisch unvermeidliche Illusion. Denn sie erweckt die unentrinnbare Täuschung, als ob wirkliche Kraftäusserungen vorhanden wären, die doch in Wirklichkeit nicht vorhanden sein sollen. Spencer begreift wohl, dass das Gesetz der Erhaltung der

Energie sich nicht auf die subjektiven Kraftempfindungen bezieht; aber er begreift nicht, dass es sich ebensowenig auf die beharrende metaphysische Substanz, auf das mit sich identisch bleibende Kraftwesen bezieht, sondern dass es lediglich in Bezug auf die Gesamtheit seiner Bethätigungen, d. h. in Bezug auf die Summe der Kraftäusserungen einen Sinn hat. Er verkennt, dass das Gesetz der Erhaltung der Kraft ebenso sinnlos wird, wie das des geringsten Widerstandes, wenn die Wirklichkeit schlechthin unerkennbar ist.

Spencer schwankt infolge dessen zwischen einem realistischen Dynamismus und einem illusorischen Phänomenalismus. Seine Naturphilosophie geberdet sich, als ob sie das erstere wäre; seine Erkenntnistheorie aber zeigt deutlich, dass sie konsequenter Weise nur das letztere sein darf. Die Naturforscher schätzen Spencers Lehre, weil sie sie im ersteren Sinne, die Theologen und Frommen, weil sie sie im letzteren Sinne auslegen. Beide merken nicht, dass diese beiden Deutungen einander schlechthin widersprechen. Denn als realistischer Dynamismus wäre Spencers Philosophie ein mechanistischer Naturalismus, der jede religiöse Verehrung des als blinde Naturkraft erkannten Absoluten ausschlösse. Als illusorischer Phänomenalismus aber müsste sie aufhören, irgend welchen Beitrag zur Erklärung der Naturvorgänge zu liefern; denn für die alsdann allein übrig bleibende Kraft, die subjektive Kraftempfindung, gilt eingestandenermassen das Gesetz der Erhaltung der Kraft nicht, und ein Absolutes, das nicht Kraft ist, kann auch nicht unter einem Gesetz der Erhaltung der Kraft stehen. —

Wie das Gesetz der Erhaltung der Kraft für Spencers eigentlichen Standpunkt eine unpassende Bezeichnung ist und durch die blosse Beharrung der unerkennbaren Substanz ersetzt werden muss, so ist auch sein anderes Gesetz, das der Entwickelung, mit einem irreleitenden Namen behaftet. Es sollte heissen: das Gesetz der Verteilungsänderung von Materie und Bewegung. Wie das Gesetz der Erhaltung der Kraft nach Spencer die Beharrung der unerkennbaren Substanz ausdrücken soll, so soll dieses zweite Gesetz die Veränderungen beherrschen, denen die Erscheinung der Substanz unterworfen ist. Die Entwickelung ist also bei Spencer nicht, wie bei Darwin und Haeckel, letztes Resultat anderweitiger Gesetze, sondern selbst höchstes und letztes Gesetz des Geschehens.

Entwickelung oder Evolution ist bei Spencer zunächst nur eine Bezeichnung des Ganzen nach einem Teil. Jede Evolution führt zu einem labilen Gleichgewichtszustande, der alsbald in Devolution oder Dissolution umschlägt, so dass Evolution und Dissolution nur die aufsteigende und abfallende Seite einer zusammengehörigen Wellenbewegung darstellen. Auch geht überall gleichzeitig mit einer Evolution an dieser Stelle Dissolution an einer andern Stelle vor sich, und wenn in einem grösseren Gebiet (z. B. auf der Erde, oder in unserm Sonnensystem, oder unsrer Weltlinse) zeitweilig die Evolution überwiegt, so überwiegt dafür gleichzeitig in anderen Gebieten (z. B. auf anderen Planeten, Sonnensystemen oder Weltlinsen) die Dissolution. Wenn in Bezug auf Succession die zeitliche Unendlichkeit des Weltprozesses ein unendliches Wellenspiel von Evolutionsphasen und Dissolutionsphasen mit sich bringt, so sorgt die räumliche Unendlichkeit dafür, dass neben den entstehenden Welten auch sich auflösende existieren und umgekehrt, d. h. dass der rhythmische Wechsel derselben Zustände, der im Einzelnen Kreislauf ist, doch für das unendliche Ganze Stillstand auf demselben Fleck mit blossem Erzittern der Teile ist.

Aber auch innerhalb jeder Phase eines Einzelvorganges zeigt die Evolution ein Doppelantlitz, je nachdem man den Blick auf die Materie oder auf die Bewegung richtet. In der Evolution zeigt sich Ansammlung (integration) von Materie und Zerstreuung (dissipation) von Bewegung, in der Devolution oder Dissolution dagegen Absorption von Bewegung und Disintegration der Materie. Mit anderen Worten: was für die Materie Evolution, Konzentration oder Integration ist, das ist für die Bewegung Dissipation oder Dissolution, und was für die Materie Disintegration oder Dissolution ist, das ist für die Bewegung Absorption. Spencer bezeichnet die Zusammenfassung beider Vorgänge an der Materie und an der Bewegung einseitig nach dem, was der Materie dabei widerfährt, aber im Gegensatz zu dem, was sich mit der Bewegung dabei ereignet. Einen Grund hierfür giebt er nicht an; er lässt sich durch die Art und Weise bestimmen, wie er persönlich zu seinem Begriff der Entwickelung gelangt ist.

Von Coleridge, der sich an Schelling gebildet hat, und von dem Physiologen von Baer hatte Spencer anfänglich eine teleologische Betrachtungsweise und die Erkenntnis überkommen, dass

das Leben eine Tendenz zur Individualisierung ist, dass die Höhengrade des Lebens der fortschreitenden Verwirklichung dieser Tendenz entsprechen, und dass die Steigerung der Individualisierung sich durch zunehmende Differenzierung der Teile und wachsende Abhängigkeit derselben von einander vollzieht. Die Schellingsche »Idee« bei Coloridge und die »Zielstrebigkeit« bei von Baer stimmen darin überein, dass sie der komplizierteren Individualitätsstufe einen höheren Wert verbürgen, weil sie dem Zweck des Lebens vollkommener entspricht. Die Entwickelung hat hier den Sinn eines Aufsteigens vom Niederen zum Höheren. Das Höhere steht nur darum höher als das Niedere, weil es dem Zweck besser dient; das Zusammengesetzte, Verwickelte, Differenzierte, Durchgebildete, Konzentrierte und Centralisierte steht nur darum höher als das Einfache, Gleichartige, relativ Unbestimmte und Zusammenhangslose, weil es zweckdienlicher ist. Der Begriff der Entwickelung oder des Aufsteigens vom Niederen zum Höheren hängt also gleich dem des Höheren an dem Begriff des Zweckes. Wo das Einfache dem Zwecke besser entspricht, wie z. B. bei Lösung mathematischer Aufgaben oder bei der Aufstellung naturwissenschaftlicher Hypothesen, da liegt die Entwickelung (der mathematischen Fertigkeit und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis) in dem Fortschritt vom Komplizierten zum Einfachen.

Nun bemerkte Spencer den Zusammenhang dieser Begriffe nicht, sondern glaubte die Teleologie ausscheiden und doch den Begriff der Entwickelung festhalten zu können. Er hielt die äusserlichen Merkmale, durch welche die Entwickelung in der Astronomie, Embryologie, vergleichenden Anatomie und Soziologie sich bemerklich machte, auch dann noch zur Feststellung ihres Vorhandenseins für ausreichend, nachdem er die Möglichkeit der Entwickelung durch Leugnung des Zweckes abgeschnitten hatte. Ursprünglich hatte er die Differenzierung als Merkmal der Entwickelung betont; später stellte er die Konzentration oder Integration voran und fügte die Determination hinzu. So wird nun der Begriff der Entwickelung aus äusserlich aufgelesenen Merkmalen zusammengesetzt, deren keines unmittelbar mit Entwickelung etwas zu thun hat. Dass das Wort überhaupt noch festgehalten wurde, war nur die Folge einer unvermerkten Ideenassoziation mit dem früher gehegten Begriff der Entwickelung, dem doch der Nerv nunmehr unterbunden war.

Wenn Spencer das Zusammenwehen eines Haufens dürrer Blätter durch den Wind Entwickelung nennt, so dürfen wir uns nicht mehr wundern, dass er auch dem rhythmischen Wellenspiel des mechanischen Weltprozesses diesen Namen nicht vorenthält. Mit dem aber, was der philosophische Sprachgebrauch in Deutschland Entwickelung nennt, haben diese Dinge nichts zu thun. Leider wird durch das missbräuchlich beibehaltene Wort auch bei den Lesern der Spencerschen Werke immer wieder die unwillkürliche Erinnerung an die bisher übliche Bedeutung des Wortes wachgerufen und dadurch in ihren Köpfen eine schwer zu schlichtende Verwirrung hervorgerufen. Der Schein wird vorgespiegelt, als ob Spencer dem Entwickelungsbegriff, wie er sich von Lessing und Herder bis zu Hegel und Schelling ausgebildet hat, eine naturphilosophische Grundlage gegeben habe, während er doch das Wort seines einzigen Inhalts beraubt hat. Alles, was Spencer im einzelnen in der Biologie, Psychologie und Soziologie geleistet hat, hat er im Widerspruch mit seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik geleistet. Denn es wird alles thatsächlich unwahr, sobald man es auf die Sphäre der subjektiven Erscheinung zu beziehen sucht, und spottet des Spencerschen Agnostizismus, wenn man es auf die Sphäre der bewusstseinstranscendenten Wirklichkeit bezieht. Lässt man es aber zwischen beiden Sphären balancieren, so verbindet es die thatsächliche Unrichtigkeit in Bezug auf die erstere mit der angeblichen Unstatthaftigkeit irgend welcher Aussage über die letztere. Darauf muss zuletzt aller phänomenalistische Agnostizismus hinauslaufen, der seinem Princip zum Trotz wissenschaftliche Erkenntnis darzubieten unternimmt. —

Die Entstehung des Bewusstseins fasste Spencer in seinen beiden ersten Hauptwerken als Übergang der Bewegung in Empfindung auf und subsumierte diesen Vorgang ebenso wie die Umwandlung von Bewegung in Wärme unter das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Später erkannte er an, dass die Entstehung der Empfindung aus der Bewegung nicht zu erklären sei, und dass keine dieser beiden phänomenalen Äusserungsformen des unerkennbaren Kraftwesens auf die andere zurückzuführen sei. Da beide aber gesetzmässig an einander geknüpft sind, so hält er es für praktisch unerheblich, ob man die eine für eine Umwandlung der andern, oder ob man sie für koordinierte irreduktible Parallelerscheinungen des Unerkennbaren ansieht.

Das Bewusstsein ist nicht bloss eine Summe von Empfindungen und Vorstellungen; vielmehr muss es hinter denselben etwas Substantielles geben, das sie mit einander verknüpft und die Einheit des Bewusstseinsinhalts und -Umfangs sicher stellt. Demnach ist die Seelensubstanz zwar unentbehrlich, aber sie ist unerkennbar, das Seelenleben jedoch ist auf doppeltem Wege zu erkennen, durch die objektive Psychologie als Reihe von Entwickelungsstufen, die mit den biologischen Hand in Hand gehen, und durch die subjektive Psychologie, die sich auf Selbstbeobachtung stützt. Individuell betrachtet, hat der Empirismus unrecht, weil jede Erfahrung bereits auf einen reichen Schatz ererbter Verknüpfungsformen trifft; auf die Gattung bezogen hat er recht, weil alle Verknüpfungsformen sich nur durch allmähliche Häufung empirischer Eindrücke bilden. Überall ist die seelische Funktion früher als die Verknüpfungsformen und Organe, die sie sich anbildet und durch Vererbung überträgt; die Seelensubstanz ist dann wiederum das Prius der seelischen Funktion.

Demnach muss doch in der Seelensubstanz die Fähigkeit liegen, vermittelst ihrer reaktiven Funktion Eindrücke aktiv zu verknüpfen, noch ehe eine ererbte organische Anlage zu diesem Zwecke vorhanden ist, da es sonst nie zu einer solchen kommen würde. Ebenso muss die Seelensubstanz auf jeder Stufe der Organisation fähig sein, die Verknüpfungsformen besser zu vollziehen, als die Anlage sie darbietet, weil es sonst wohl zu einer Verfestigung, aber nicht zu einer Vervollkommnung der erblichen Anlage kommen könnte. Mit dieser Erwägung ist aber der phylogenetische Empirismus Spencers verurteilt, als eine Annahme, die der Priorität der Funktion vor dem Organ widerspricht. Nur auf dem Boden einer rein sensualistischen Assoziationspsychologie kann ein phylogenetischer Empirismus aufrecht erhalten werden; sobald man diesen Boden verlässt und eine aktive Thätigkeit der Seele in der Apperzeption und Verknüpfung der passiven Eindrücke zugesteht, wird der Empirismus in seiner gattungsmässigen Gestalt ebenso theoretisch unhaltbar, wie in seiner individualistischen. In praktischer Hinsicht allerdings macht es einen grossen Unterschied, ob man die Bedeutung der ererbten Anlagen anerkennt oder das Individuum für eine leere Tafel hält, die erst durch die Erfahrung beschrieben werden soll. Der unhistorische Intellektualismus und seichte Aufklärungsrationalis-

mus der letzteren Ansicht wird durch die erstere historisch vertieft und alle Reformbestrebungen werden auf den umständlicheren aber wirksameren Umweg der allmählichen modifizierenden Einwirkung auf die ererbten Anlagen hingewiesen. In dieser Hinsicht bedeutet der gattungsmässige Empirismus Spencers einen grossen Fortschritt über den sensualistischen Empirismus des achtzehnten Jahrhunderts hinaus, der unter den Gebildeten Frankreichs und Englands bis zu Spencer noch immer seine Herrschaft behauptet hatte. —

F. A. Lange (1828—1875) hat neben dem Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer am meisten dazu beigetragen, die Kantsche Erkenntnistheorie für eine Zeitlang in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses zu rücken. Vorbereitet war diese Wendung dadurch, dass die Schopenhauersche Philosophie, die so nachdrücklich auf Kant hinweist, in den sechziger Jahren mehr in Aufnahme gekommen war, und dass Kuno Fischer in seiner Geschichte der neueren Philosophie eine zweibändige Darstellung des Kantschen Systems geboten hatte. Schopenhauer, Fischer und Lange waren gleichmässig Anhänger der idealistischen Grundsätze der Kantschen Erkenntnistheorie; so kam es, dass bei der Erneuerung der Kantstudien ebenso wie in der unmittelbaren Schule Kants zunächst diese idealistischen Bestandteile der Kantschen Erkenntnistheorie die Aufmerksamkeit auf sich zogen und die bei Kant vorhandene realistische Unterströmung teils ignoriert, teils ausdrücklich als eine sich selbst widersprechende Verirrung Kants ausgeschieden wurde.

Lange schliesst sich auf das Engste an Schopenhauer an, verleugnet aber seine Abkunft und stützt sich auf Kant, wie Schopenhauer Schelling verleugnet und sich auf Platon gestützt hatte. Langes ganze Geschichte des Materialismus ist zu dem Zweck geschrieben, um die Synthese des Materialismus mit dem subjektiven oder transcendentalen Idealismus als die wahre Philosophie hinzustellen, d. h. einen von Schopenhauer zuerst vertretenen Gedanken durch geschichtlichen Nachweis und zeitgemässe Ausführungen sicher zu stellen. Nur Schopenhauers Lösung des Problems, für die das Buch geschrieben ist, findet in dieser Geschichte des Materialismus keine Erörterung. Von Schopenhauer übernimmt er ferner den objektiven Idealismus, den er unter dem Einfluss von Schiller und Fichte umbildet, und den empirischen

Pessimismus; dagegen verwirft er die Willensmetaphysik und die transcendentale Freiheit, weil das Ding an sich sowohl nach der subjektiven Seite hin wie nach der objektiven unerreichbar sei und eine notwendige Illusion bleibe.

Von Kant hält Lange eigentlich nichts weiter fest, als den apriorischen Ursprung der Anschauungs- und Denkformen, den falschen Schluss von diesem auf ihre bloss subjektive Gültigkeit und das Noumenon als negativen Grenzbegriff. Dagegen leugnet er mit Schopenhauer die transcendente Kausalität des Dinges an sich und nimmt mit Fichte an, dass das Ding an sich bloss eine Kategorie unseres Denkens ist, und dass das Ich nicht bloss die Formen, sondern auch den Inhalt seiner Vorstellungen ganz aus sich produziert. Aber während Fichte die materielle Natur als ein blosses Produkt unserer geistigen Organisation spiritualistisch verflüchtigt, will Lange ebenso wie Schopenhauer die Fühlung mit der Naturwissenschaft und ihrer mechanistisch-materialistischen Weltanschauung nicht verlieren, also unsere geistige Organisation als ein Produkt materieller Vorgänge betrachten. Dies ist nun zwar bei Schopenhauer möglich, insofern die konkreten Willensobjektivationen, die uns als Materie erscheinen, die geistige Organisation hervorgebracht haben, während der so resultierende Geist erst die Erscheinung der Materie hervorbringt. Bei Lange jedoch, der jedes transcendent wirkliche Korrelat der subjektiv idealen Erscheinung der Materie leugnet, wird das Verhältnis sich selbst widersprechend. Denn nun soll die vom Geist hervorgebrachte Erscheinung der materiellen Organisation des Gehirns dasjenige sein, was die geistige Organisation und ihre Bethätigung erst hervorbringt, durch welche sie selbst hervorgebracht wird; d. h. die Wirkung soll die Ursache ihrer Ursache, das Posterius das Prius seines Prius sein.

Bei den Identitätsphilosophen (Spinoza, Schelling, Fechner) wird der Zusammenhang zwischen der materiellen und seelischen Erscheinung dadurch hergestellt, dass eben dasjenige, was das Ding an sich der äusseren materiellen Erscheinung ist, zugleich auch das Ding an sich der inneren seelischen Erscheinung ist, oder dass phänomenaler Stoff und Erscheinungsich nur zwei koordinierte Erscheinungen ein und desselben positiven Noumenons sind. Bei Lange, wo das Ding an sich im Sinne eines positiven Noumenons geleugnet und für eine allerdings unentrinnbare

Illusion erklärt wird, fehlt jedes Band zwischen der stofflichen und der ichlichen Erscheinung. Insoweit, als die Erfahrung noch eine gewisse Koordination zwischen den Vorgängen auf beiden Erscheinungsgebieten vorführt, ist diese Koordination als eine nackte Thatsache völlig unbegreiflicher und paradoxer Art hinzunehmen, da durch die Leugnung des Dinges an sich jede Möglichkeit abgeschnitten ist, sie aus einem beiden gemeinsamen Hintergrunde zu erklären.

Bei Spencer steht im Hintergrunde beider Erscheinungsgebiete das Unerkennbare als ein positives Noumenon, das beide durch seine transcendente Kausalität hervorbringt, als eine wesenhafte absolute Realität, die in dem Schein von beiderlei Art sich auswirkt und phänomenal manifestiert. Davon kann bei Lange keine Rede sein, nicht nur, weil das Unerkennbare für ihn ein bloss negativer Grenzbegriff ist, sondern vor allen Dingen schon darum nicht, weil die Kausalität nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus nur bewusstseinsimmanente Gültigkeit haben soll. Wäre selbst das Unerkennbare an sich etwas Positives, absolut Reales, so könnte es doch den Schein in meinem Bewusstsein nicht beeinflussen, weil dazu transcendente Kausalität gehörte; folglich kann es auch zur Erklärung dieses Scheins nichts beitragen. Wenn der Anatom mein Gehirn als stoffliche Erscheinung anschaut, dessen Bewegungen ich als meine Empfindungen spüre, so begreift sich das, falls ein Ding an sich vorhanden ist, das von aussen gesehen dem Anatomen als Nervenmasse, von innen gesehen sich selbst als Empfindung erscheint. Wenn aber ein solches Ding an sich nicht existiert, so ist schwer zu verstehen, was die Vorstellung des Anatomen von meinem Gehirn noch mit meinen Empfindungen zu schaffen haben könnte.

Ferner weiss Spencer ganz genau, dass das Gesetz der Erhaltung der Kraft in Bezug auf den bewusstseinsimmanenten Schein als solchen nicht gilt, sondern nur in Bezug auf eine bewusstseinstranscendente Realität, die uns allerdings nur nach ihrer Existenz, nicht nach ihrer Beschaffenheit erkennbar sein soll. Für Lange hingegen, welcher jede bewusstseinstranscendente Realität leugnet, bleibt gar nichts übrig, als das Gesetz der Erhaltung der Kraft als für den bewussteinsimmanenten Schein gültig zu behaupten, wenn er es nicht ganz leugnen will. Mit dieser Behauptung setzt er sich aber offenbar mit dem Thatbestand

in Widerspruch, da im Bewusstseinsinhalt Kraftempfindungen auftauchen und wieder verschwinden, ohne dass von einer zeitlichen Konstanz ihrer Gesamtenergie irgendwie die Rede sein könnte. —

Lange will vor allen Dingen sich mit der modernen Naturwissenschaft gut stellen; ihre mechanistische Weltanschauung soll die einzige Erkenntnis sein, die nach Zerstörung der Metaphysik und Philosophie noch übrig bleibt, und ihre materialistische Weltanschauung soll wenigstens von allen möglichen dogmatischen Standpunkten der relativ wahrste sein, wenn er auch ins Subjektive, Phänomenale, Bewusstseinsimmanente umgedeutet werden muss, um zur Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne zu werden. Das klingt ja nun sehr verlockend und sehr schmeichelhaft für die Naturforscher, und manche sind diesem Lockruf gefolgt und haben sich wunder wie wissenschaftlich dabei gedünkt. In der That aber ist es doch nur der den Naturforschern im Blute sitzende naive Realismus gewesen, dessen unüberwundene Reste ihnen den Langeschen Agnostizismus als einen für die Naturwissenschaft möglichen Standpunkt haben erscheinen lassen.

Wie Lange eine »Psychologie ohne Seele« lehrt, so auch eine Naturwissenschaft ohne reale Materie. Wie die inneren Erscheinungen des Seelenlebens vor dem Bewusstsein dahin fliessen, ohne dass dieser Einheit von Bewusstseinsform und Bewusstseinsinhalt eine Seele, ein vorbewusstes transcendentes Subjekt, zu Grunde läge, so auch ziehen die äusseren, stofflichen Erscheinungen vor dem Bewusstsein dahin, ohne dass ihnen eine Materie, eine bewusstseinstranscendente materielle Wirklichkeit, sei es stofflicher, sei es unstofflicher Art, zu Grunde läge. Wenn der Naturforscher von den Schallschwingungen der Luft oder den Lichtschwingungen des Äthers redet, so meint er, dass ein bewusstseinstranscendentes Etwas wirklich, d. h. jenseits unseres Bewusstseins, viele tausend oder viele Billionen Schwingungen in der Sekunde vollziehe und dadurch unsere Sinne so affiziere, dass die gleichmässige Qualität der Schall- oder Lichtempfindung in unserem Bewusstsein entsteht. Nach Lange aber existiert kein solches schwingendes Etwas ausserhalb des Bewusstseins, das uns affizieren könnte; die naturwissenschaftliche Erklärung muss also entweder bedeuten, dass unser abstrakter Gedanke von so- und soviel Luft oder Ätherschwingungen die Ursache von Schall- und Lichtempfindung sei, welche ihm lange vorhergeht, oder sie muss zugeben, dass

sie Illusionen, die auf dem Boden des naiven Realismus erwachsen sind, auf den des transcendentalen Idealismus sinnwidrig überträgt und als durchschaute Illusionen zu konservieren fortfährt.

Das Gleiche gilt für die naturwissenschaftliche Lehre von Molekülen und Atomen, die zugestandenermassen durch ihre Kleinheit jeder Wahrnehmung entrückt sind. Die Naturwissenschaft operiert mit solchen abstrakten Gedankengebilden nur darum, weil sie annimmt, dass ihnen jenseits des Bewusstseins etwas Reales entspreche, das zu Gruppen vereint imstande sei, uns kausal zu affizieren. Beides wird von Lange für unmöglich erklärt. Entweder müssen dann die abstrakten Gedankengebilde von Molekülen und Atomen, die im Kopfe des Physikers herumspuken, die Fähigkeit haben, in allen Menschen, auch denen, die nicht Physiker sind, die sinnlichen Wahrnehmungen hervorzurufen, oder sie sind überhaupt zu jeder Erklärung untauglich. Entweder ist die stoffliche Welt in meinem Bewusstsein aus Atombegriffen meines Bewusstseins aufgebaut, oder sie hat überhaupt nichts mit Atomen zu thun. Entweder haften die Naturkräfte meiner Erscheinungswelt an meinen Atombegriffen als ihren Trägern, oder sie haften überhaupt nicht an Atomen, und die ganze naturwissenschaftliche Atomtheorie ist eine reine Absurdität.

Es ist klar, dass der Agnostizismus jede Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis genau ebenso aufhebt, wie diejenige metaphysischer, und dass er nur durch offenbare Inkonsequenzen gegen sein Princip den Schein des Gegenteils vorzuspiegeln vermag. Überall verwickelt er sich in Widersprüche. Dies erkennt auch Lange bereitwillig an, und lobt Kant, dass er einen kleinen Teil dieser Widersprüche in seinen Antinomien zum Ausdruck gebracht hat. Er tadelt nur das an Kant, dass er geglaubt hat, diese an sich unlösbaren Widersprüche durch sein positives Noumenon lösen zu können. Wissenschaftlich ist nur eine negative Synthese, die beide Seiten des Widerspruchs ablehnt, d. h. das »Weder — noch«; jede positive Entfaltung des synthetischen Triebes führt nicht mehr zu wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern zur ästhetischen Befriedigung durch philosophische Dichtung. —

Unsere geistige Organisation ist nun einmal widerspruchsvoll eingerichtet, deshalb können wir gar nicht anders, als uns in Widersprüchen bewegen. Das Erkennenwollen aufgeben, weil wir es als unmöglich erkannt haben, das wäre wider-

spruchslos gehandelt. Wir müssen aber widerspruchsvoll handeln, d. h. weiter nach Erkenntnis streben, obwohl wir sie als unmöglich erkannt haben, und fortfahren, uns philosophische Systeme zu erdichten, obwohl wir sie als Fiktionen durchschaut haben. Der Widerspruch zwischen dem Agnostizismus des Kopfes und dem philosophischen Dichtungsbedürfnis des Herzens gehört eben auch zu unserer geistigen Organisation.

Ein ähnlicher Widerspruch besteht bei Lange zwischen dem empirischen Pessimismus und dem idealistischen Optimismus. Den Gegensatz beider hatte Lange bei Kant und Fichte vorgefunden, aber er steigert ihn zum Widerspruch. Den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers verwirft er natürlich, weil er ins unerkennbare Gebiet hinübergreift, aber an seine Stelle setzt er die widerspruchsvolle geistige Organisation des Menschen, die einen erkenntnistheoretischen Pessimismus begründet. Trotz alledem soll der idealistische Optimismus des Herzens sich behaupten, obwohl doch eigentlich auf Langes Standpunkt nichts anderes wirklich ist als die Erfahrung, und für diese der Pessimismus gilt.

Dass Lange seine Leugnung des Bewusstseinstranscendenten oder Dinges an sich im Sinne eines positiven Noumenons konsequent durchgeführt hätte, kann man nicht sagen. Schon die widerspruchsvolle geistige Organisation, die als vorbewusster Grund alle bewussten Geistesbethätigungen bestimmt, steht dem immanenten Bewusstseinsinhalt durchaus als ein transcendentes Ding an sich und als eine transcendente Ursache gegenüber. Noch mehr aber ist dies mit den übrigen Menschen der Fall. Denn indem Lange einen generellen Schein, eine Erscheinung für die Gattung, und die Wirklichkeit des Fortschritts in der Gattung gelten lässt, erkennt er die Wirklichkeit der Gattung, d. h. die wirkliche Existenz anderer Bewusstseine ausserhalb des meinigen an, die doch für mein Bewusstsein nichts anderes sind, als bewusstseinstranscendente Dinge an sich und positive Noumena. Wie ich von ihrer Existenz etwas erfahren soll ohne transcendente Kausalität derselben auf mich, und wie diese Kausalität vermittelt sein soll, wenn nicht durch materielle Dinge an sich, dafür bleibt Lange die Erklärung schuldig.

Da alle Philosophien nur Dichtungen der Phantasie sind, und jeder nur das dichten wird, was ihm am besten gefällt, so muss der subjektive Wert aller gleichgesetzt werden. Ihr objektiver

Wert kann nur noch nach ethischen, nicht mehr nach wissenschaftlichen Massstäben bemessen werden, auch nicht einmal nach Wahrscheinlichkeit. Nach Lange ruht alle Religion und Sittlichkeit auf dem widerspruchsvollen Triebe des Menschenherzens, transcendente philosophische Systeme zu erdichten, trotzdem die agnostische Erkenntnistheorie sie als Fiktionen, Illusionen, Selbsttäuschungen entlarvt hat. D. h. nach Lange beruht Religion und Sittlichkeit auf der wissentlichen Fortsetzung einer bewusstgewordenen Selbsttäuschung, auf der willigen Hingebung an das als unwahr und illusorisch Gewusste. Ob dieses Fundament der Religion und Sittlichkeit besonders haltbar und tragfähig ist, darf billig bezweifelt werden; wenn die Fortsetzung des durchschauten Selbstbetrugs auf die Dauer möglich wäre, so wäre sie doch schwerlich noch sittlich. Nach sittlichem Massstab bemessen muss der objektive Wert der Langeschen Philosophie deshalb geringer scheinen als der jeder anderen, die den Glauben an ihre eigene Wahrheit als möglich bestehen lässt.

Die Philosophie als Dichtung war noch ein Rest des alten Sauerteigs, den Lange nicht ganz mit seinem Agnostizismus hatte verdauen können. Es musste die nächste Aufgabe sein, seinen Agnostizismus von diesem illusorischen objektiven Idealismus zu reinigen. Von dieser Inkonsequenz abgesehen, durfte man sagen, dass Lange den Agnostizismus in seinem Princip strenger erfasst und mit besserer Einsicht in seine Konsequenzen durchgeführt hatte, als irgend ein früherer Philosoph. Eine solche Leistung ist aber immer verdienstlich, wenn sie auch nur den negativen Gewinn bieten sollte, einen Irrweg deutlich als Irrweg erkennen zu lassen, indem sie ihn durch seine Konsequenzen ad absurdum führt. Zunächst aber fehlte noch viel daran, dass Langes Leistung als die reductio ad absurdum des Agnostizismus begriffen worden wäre.*) —

Lange machte vielmehr Schule. Der Neukantianismus wurde in den siebenziger und achtziger Jahren in der Universitätsphilosophie tonangebend. Die ganze Philosophie schrumpfte zeitweilig auf Erkenntnistheorie zusammen. Der Rückgang auf Kant wurde das Feldgeschrei, unter dem alles fechten wollte, und zwar war

---

*) Vgl. »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, S. 1—5, 17—22, 45—118; »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. I, S. 441—444, Bd. II, S. 476—478, Bd. III, S. 465—466; »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«, 3. Aufl., S. 81—84.

es fast ausschliesslich die Kantsche Erkenntnistheorie, an die man dabei dachte. Lange selbst hatte auf dem Boden des transcendentalen Idealismus den Kantschen Apriorismus mit dem sensualistischen Empirismus Humes zu verschmelzen gesucht, aber den transcendentalen Realismus, der bei Kant die massgebende Unterströmung bildet, bei Seite geschoben. Auch die übrigen Neukantianer stellten sich in der überwiegenden Mehrzahl auf den Boden des transcendentalen Idealismus und verwarfen das Ding an sich gänzlich, gingen aber in rationalistische Aprioristen und sensualistische Empiristen auseinander, und diese letzteren wieder in solche, die den Phänomenalismus, und solche, die den Empirismus betonten.

Auf dem Standpunkt des rationalistischen Apriorismus stehen u. a. Cohen, A. Krause, der Kants Dreigliederung der Kategorien in eine Viergliederung umgeändert und nach diesem Schema endlose Tabellen ausgesponnen hat, Lasswitz und die Theologen Ritschl und Lipsius. Sie entsprechen etwa Beck und Maimon in der unmittelbaren Kantschen Schule. Einen Neufichtianismus vertreten Bergmann, Schuppe, Rehmke, Schellwien, während Eucken ähnlich wie sein Amtsvorgänger Fortlage ausser zu Fichte einerseits zu Platon und andererseits zu den Theisten hinneigt.

Auf dem Boden eines neuhumistischen Phänomenalismus steht eine Gruppe von Autoren, die ihren Standpunkt als »erkenntnistheoretischen Monismus« oder als »immanente Philosophie« bezeichnen, von Schubert-Soldern, Leclair, Mach. Gegen die Bezeichnung »immanente Philosophie« ist nichts einzuwenden, sofern das »immanent« nicht über die Bedeutung »bewusstseinsimmanent« oder »erkenntnistheoretisch immanent« ausgedehnt wird, also die Erkennbarkeit alles Bewusstseinstranscendenten schlechthin geleugnet wird. Auch »erkenntnistheoretischer Monismus« ist ein solcher Phänomenalismus nur so lange, als er strenger Solipsismus oder absoluter Illusionismus bleibt, nicht jedoch, wenn eine Mehrheit von Bewusstseinen angenommen wird. Denn für jedes dieser Bewusstseine tritt dann sofort wieder der Dualismus ein zwischen seiner Vorstellung von der Gesamtheit der übrigen Bewusstseine und dieser wirklich existierenden Gesamtheit selbst; d. h. für jedes Bewusstsein sind alle übrigen existierenden Bewusstseine »erkenntnistheoretisch transcendent« oder »Dinge an sich«. Die ganze Darstellungskunst dieser Autoren richtet

sich darauf, diesen Punkt zu umgehen, zu verschleiern, oder zu vertuschen, mit dessen deutlichem Hervortreten ihr Standpunkt auch gerichtet ist.

Den Empirismus trägt eine andere Gruppe in Kant hinein, die sich an den französischen Positivismus und den agnostischen englischen Empirismus anlehnt, auch wohl auf die sensualistische Periode Feuerbachs zurückgreift, nämlich Laas, Avenarius, Riehl und Jodl. Laas nennt seinen Standpunkt »Positivismus« und bekämpft lebhaft den Platonischen Idealismus in jeder Gestalt; er teilt mit Lange nur den sensualisierten und phänomenalisierten Materialismus, verwirft aber seine »Philosophie als Dichtung« und schliesst sich noch enger als Lange an den Agnostizismus von Hume und Mill an. Zugleich machen sich aber auch bei ihm schon Anfänge eines transcendentalen Realismus geltend; denn er neigt zur Annahme von dynamisch auf einander wirkenden realen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transcendenten Zeit hin. Riehl, Avenarius und Jodl dagegen beschränken sich ganz auf den phänomenalisierten Materialismus und betrachten die Metaphysik nur als kritische oder negative Disziplin. —

Einen Übergang zu den Vertretern des transcendentalen Realismus bilden neben Laas auch Erhardt, Liebmann und Dilthey. Erhardt hält zwar an der transcendentalen Idealität der Zeit fest, behauptet aber trotzdem die transcendentale Realität der Kausalität. Liebmann giebt zu, dass die Ordnung und Aufeinanderfolge der Wahrnehmungen im Bewusstsein der Ordnung und Aufeinanderfolge des wirklichen Geschehens ausserhalb des Bewusstseins entsprechen müsse, und räumt die Möglichkeit einer auf hypothetische Erörterungen beschränkten Metaphysik ein. Dilthey erkennt in den Wahrnehmungen ein System von Zeichen für die vom Selbst unabhängigen Dinge (an sich), welche durch Widerstand und Druck auf uns einwirken. Als transcendentale Realisten im eigentlichen Sinne sind zu nennen Ueberweg, Volkelt, Baumann und die Theisten Carriere, Otto Pfleiderer und A. Dorner jr., die eben deshalb aber sämtlich nicht unter Agnostizismus gehören; Bahnsen, Mainländer, Hamerling, Hellenbach und du Prel werden wir noch weiterhin als transcendentale Realisten kennen lernen.

Das Auftauchen des Neukantianismus hat das Verdienst gehabt, eine so eingehende Erörterung der erkenntnistheoretischen Probleme herbeizuführen, wie sie noch in keiner früheren Periode

stattgefunden hatte. In geschichtlicher Hinsicht hat diese Erörterung klargestellt, dass die theoretische Philosophie Kants aus verschiedenen, disparaten Bestandteilen zusammengesetzt ist, dass es weder Kant noch irgend jemand anders bisher gelungen ist, diese Bestandteile zu einer widerspruchslosen Einheit zu verschmelzen, und dass alle, die an Kant angeknüpft haben, nur einen oder den andern dieser Bestandteile herausgegriffen und die ihm widersprechenden beiseite gelassen haben. In sachlicher Hinsicht hat sie für jeden Unbefangenen einleuchtend gemacht, dass der sensualistische Phänomenalismus Humes und Mills und der rationalistische transcendentale Idealismus Kants und seiner Nachfolger in ganz gleicher Weise durch ihre Konsequenzen zum Solipsismus und (nach Beseitigung auch des realen Ich) zum absoluten Illusionismus führen, und dass nur der transcendentale Realismus vor diesen Konsequenzen schützen kann, durch welche nicht bloss die metaphysische, sondern überhaupt jede Erkenntnis aufgehoben wird. Diesen transcendentalen Realismus hatte bereits der realistische Flügel der Leibnizschen Schule, z. B. Knutzen und mit ihm sein Schüler Kant bis zu seinem späteren Mannesalter ins Auge gefasst, aber rationalistisch deduktiv behandeln wollen und dadurch getötet. Von sensualistischem Ausgangspunkt aus war Ampère auf den transcendentalen Realismus als den allein den Naturwissenschaften entsprechenden erkenntnistheoretischen Standpunkt gekommen, auch hatte er ihn als Physiker induktiv verwertet; aber seine Kraft und philosophische Bildung hatten nicht ausgereicht, ihn systematisch durchzuführen und die entgegenstehenden Einwendungen erschöpfend zu widerlegen. Da auch Schleiermacher, Trendelenburg und Schelling in seiner Berliner Zeit den Standpunkt des transcendentalen Realismus nur angedeutet, aber nicht systematisch durchgeführt hatten, so blieb seine genauere Begründung, Durcharbeitung und Verteidigung dem letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts vorbehalten.

Wenn nun der transcendentale Realismus als der einzig und allein übrig bleibende erkenntnistheoretische Standpunkt ergriffen wird, so ist damit zwar jede Möglichkeit einer apodiktisch gewissen Erkenntnis und irgend welcher Erkenntnis a priori beseitigt, aber ebenso auch der Agnostizismus. Es ist der Weg eröffnet zur Erlangung einer nicht bloss problematischen, sondern mehr oder minder wahrscheinlichen naturwissenschaftlichen und metaphysi-

schen Erkenntnis unter Benutzung der von Kant und seinen Nachfolgern verschmähten induktiven Methode, welche die Engländer zwar ausgebildet, aber nicht auf das Wirkliche anzuwenden gewagt hatten. Während der Agnostizismus, wenn er sich selbst nicht untreu wird, niemals etwas anderes als Atheismus sein kann, bleibt die Frage offen, zu welcher Art von Metaphysik die transcendental realistische Induktion führen werde. —

Die Naturwissenschaft war sich zunächst noch viel zu unklar über die ihr zu Grunde liegende Erkenntnistheorie, um diesen Weg schon jetzt einzuschlagen. Während die Masse der Naturforscher in dem Vorurteil befangen blieb, dass materialistische und naturwissenschaftliche Weltanschauung sich deckten, und die wenigen anders Denkenden ihre dann meist kirchlich gefärbte Ansicht für sich behielten, traten einige tonangebende Führer der Naturwissenschaft mit einer Absage an den Materialismus hervor. Helmholtz, der anfangs, wie die meisten Naturforscher, naiver Realist gewesen war, wandte sich infolge seiner sinnesphysiologischen Untersuchungen von diesem Standpunkt ab und geriet je länger je mehr, in das Fahrwasser des Neukantianismus, den er für die echte Lehre Kants hielt. Dubois-Reymond dagegen bekannte sich ausdrücklich zum Agnostizismus als einem endgültigen, für die Menschen unüberwindlichen Standpunkt: ignoramus et ignorabimus. Er hatte damit insoweit völlig recht, dass die mechanistische Erklärungsweise der Naturwissenschaften für immer unfähig bleiben muss, über das Bereich der materiellen Zusammenhänge hinauszuführen und in die Erkenntnis des Geistigen einzudringen. Unrecht hatte er nur darin, dass er daran festhielt, die naturwissenschaftliche Erklärungsweise als die höchste, letzte und einzige dem Menschen offenstehende Erkenntnis anzusehen. Er hatte darin recht, dass mechanistische und naturwissenschaftliche Erkenntnis sich decken, aber darin unrecht, dass naturwissenschaftliche Erkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt sich decken. Aus jener richtigen und dieser falschen Voraussetzung musste er formell folgerichtig zu dem falschen Schluss gelangen, dass jenseits der Grenzen der mechanistischen Erklärungsweise der Agnostizismus sein Reich habe.*)

---

*) Vgl. »Ges. Stud. u. Aufsätze«, C. II, »Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis«, S. 445—459.

Der vereinigte Einfluss von Helmholtz und Dubois-Reymond unterstützt durch den Astrophysiker Zöllner und die wachsende Beachtung Fechners untergruben allmählich das Vorurteil der fünfziger und sechziger Jahre, als ob naturwissenschaftliche und materialistische Weltanschauung sich deckten; aber sie liessen das andere naturwissenschaftliche Vorurteil unerschüttert, als ob wissenschaftliche und mechanistische Weltanschauung sich deckten und gewöhnten an den Gedanken, dass die Grenzen der mechanistischen Erklärungsweise die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt seien. In Bezug auf Naturphilosophie, Geistesphilosophie und Metaphysik wurde also der positiv dogmatische Materialismus nur durch einen negativ dogmatischen Agnostizismus abgelöst, der die Grundlosigkeit seiner vermeintlichen Selbstgewissheit durch höhnische Verachtung aller metaphysischen Einbildungen und Träumereien zu ersetzen suchte. —

Zugleich bereitete sich aber in der Naturwissenschaft selbst von anderer Seite her ein Umschwung vor. Das von Mayer entdeckte und durch Helmholtz zur Anerkennung gebrachte Gesetz der Erhaltung der Kraft hatte die naturwissenschaftlich Denkenden daran gewöhnt, alle bisher sogenannten Naturkräfte als wechselnde Erscheinungsformen einer und derselben Energie zu begreifen. Da musste sich doch die Frage aufdrängen, was denn diese Energie sei, die sich als konstante Grösse im Wechsel ihrer Formen erhält. So lange man die Naturkräfte als Ergebnisse der Stoffbewegung und den Stoff und die Bewegnng als bewusstseinstranscendente Realitäten dachte, war auch die Kraft etwas Reales; aber mit der subjektiven Idealität des Stoffes und der Bewegung verflüchtigt sich diese vermeintliche Realität zur Illusion. So lange man andererseits die Naturkräfte für spezifisch verschieden hielt und doch alle nach Analogie der eigenen leiblichen Kraftempfindung dachte, konnte ihre subjektive Phänomenalität begreiflich erscheinen; aber nun waren alle spezifisch-verschiedenen Kräfte zu blossen Erscheinungsformen der Energie zurückgeführt, die als transcendente Wesenheit hinter ihnen ebensogut wie hinter der eigenen leiblichen Kraftempfindung unerkannt thronte.

Da musste doch endlich der Gedanke auftauchen, dass nach Auflösung des Stoffes in eine rein subjektive Erscheinung noch nicht alles ohne Rest in subjektive Erscheinung aufgelöst sei,

sondern dass die Kraft als konstante Energie nunmehr das wahrhaft Seiende, das unabhängig vom wahrnehmenden Subjekte Wirkliche sei, von dem alle empfundenen Kräfte und alle geschauten Stoffe nur Erscheinungen seien. Neu war dieser Gedanke eben nicht. Leibniz' Naturphilosophie beruht auf ihm und Bouterweks Virtualitätssystem hatte ihm eine zusammenhängende Ausführung gegeben. Aber auch in der Naturwissenschaft war er schon öfter ausgesprochen. Im Jahre 1844 hatte Faraday sich zu der Atomtheorie des Mathematikers Boscowich bekannt, nach welcher das Stoffpartikelchen, an dem nach der gewöhnlichen Vorstellung die Atomkräfte haften sollen, als eine blosse sinnliche Einbildung verschwindet und das Kräftesystem des Atoms allein als die Substanz des Atoms übrig bleibt.*) Auch Helmholtz neigte schon 1847 einer solchen Auffassung zu. Aber die Zeit um die Mitte des Jahrhunderts war noch lange nicht reif gewesen, um eine solche Einsicht aufzunehmen. So lange der naive Realismus die Köpfe der Naturforscher beherrschte, war das Vorurteil des wirklich existierenden Stoffes unausrottbar. Es musste erst die Herrschaft des naiven Realismus gebrochen werden, und das war ohne den Durchgang durch den transcendental-idealistischen Phänomenalismus nicht möglich. Erst als die Naturforscher mit diesem einigermassen vertraut geworden waren, traten die Gedanken von Boscowich und Faraday wieder hervor. Zöllner (Wiss. Abhandl. I, 127) bekannte sich zu ihnen und endlich trat Ostwald auf, um »die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus« (Leipzig 1895) durch die energetische oder dynamische Weltanschauung vor den Ohren aller Naturforscher zu verkünden.

Fragt man aber, was denn die »Energie« sei, die sich in allen Erscheinungen äussert, so muss natürlich die Naturwissenschaft die Antwort schuldig bleiben. Hiermit weist sie aber auf die pluralistische Willensmetaphysik hinüber, die sich inzwischen aus dem Schopenhauerschen Willensmonismus in Deutschland entwickelt hatte. Wenn das Licht der induktiven Erkenntnis die Natur in ihrem von der menschlichen Wahrnehmung unabhängigen Dasein erleuchten und den Agnostizismus verdrängen sollte, so

---

*) Faraday, »Über die Natur der Materie«, im Phil. Mag. 1844, Bd. XXIV, p. 136.

musste der transcendentale Realismus den transcendentalen Idealismus ersetzen, und dies war wieder nur auf dem Boden einer dynamisch-thelischen Metaphysik mit atomistisch-individualistischer Gliederung der Kraftäusserungen und Willensbethätigungen möglich. —

So lange der Agnostizismus sich darauf beschränkt, negative Erkenntnistheorie und Kritik aller positiven Erkenntnisversuche zu sein, so lange ist er zu einer unfruchtbaren Spitzfindigkeit verurteilt, die nur dadurch etwas Abwechselung erhält, dass jeder seiner Vertreter in etwas anderer Weise den letzten, absurden Konsequenzen dieses Standpunktes auszuweichen sucht. Eine solche Beschränkung der Philosophie auf Erkenntnistheorie oder vielmehr Ignoranztheorie musste bald ermüdend wirken, ähnlich wie das unfruchtbare scholastische Gezänk des Nominalismus im Ausgange des Mittelalters. Es ist kein Wunder, dass daraus die Sehnsucht nach irgend etwas Positivem entsprang. Diese Sehnsucht konnte aber auf dem einmal angenommenen Boden des agnostischen Phänomenalismus zunächst nirgend anders Befriedigung suchen als in der Psychologie. Freilich war die Psychologie auf diesem Boden ganz auf Registrieren, Beschreiben und Ordnen von thatsächlichen Erfahrungen und Beobachtungen beschränkt. Sie musste sich ganz an die innere Erfahrung halten, sei es mittelst blosser Selbstbeobachtung, sei es mittelst Experimente, die sich in Reihen ordnen liessen.

Schon Beneke hatte auf die Selbstbeobachtung als alleinige Quelle der psychologischen Erkenntnis hingewiesen; aber er hatte noch geglaubt, dass das Ich sich als Substanz und Subjekt erfasse. Jetzt konnte es sich nur noch um eine Psychologie ohne Seele handeln. Wenn Leibniz, Maine de Biran, Beneke, I. H. Fichte und andere in ihrer Psychologie auf den Zusammenhang der bewussten und unbewussten Seelenthätigkeit hingewiesen und eine Hauptaufgabe der Psychologie in der Erklärung der Bewusstseinserscheinungen aus unbewussten seelischen Vorgängen gesucht hatten, so musste die agnostische Psychologie dies als einen principiellen Irrtum verwerfen. Brentano z. B. beschränkte allen solchen Bestrebungen gegenüber die Aufgabe der Psychologie auf die Beobachtung der Bewusstseinsvorgänge. Und mit Recht, wenn einmal alles Bewusstseinstranscendente als unerkennbar ausgeschieden ist; denn etwaige unbewusste Seelenvorgänge hinter

dem eigenen Bewusstsein sind entschieden transcendent für dieses Bewusstsein. Münsterberg kann es allenfalls bedauern, dass dieser Weg ungangbar ist, aber er muss an seiner Ungangbarkeit festhalten.

Das Hauptinteresse der Psychologie richtete sich bei dieser Sachlage auf den psychophysischen Parallelismus, wie er von Fechner aufgestellt worden war. Zwar gab es nicht bloss agnostische Psychologen, sondern auch solche, die den identitätsphilosophischen Pantheismus Fechners unter Ausscheidung seiner befremdlichen Bestandteile festhielten und den psychophysischen Parallelismus auf die doppelseitige Erscheinung eines beiden Reihen zu Grunde liegenden Wesens deuteten, z. B. Paulsen. Aber der Agnostizismus forderte unausweichlich, dass eine solche transcendente Hypothese ausgeschieden und der psychophysische Parallelismus als nackte, keiner Erklärung fähige und bedürftige Thatsache hingenommen werde. Weder Wechselwirkung, noch prästabilierte Harmonie, weder monistische noch pluralistische Ontologie auf identitätsphilosophischer Basis als transcendenter Hintergrund des phänomenalen Parallelismus, weder materialistische noch spiritualistische Unterordnung der einen Erscheinungsweise unter die andere, sondern nackte Faktizität des koordinierten Parallelismus, vor der der Verstand stille steht — so muss es die agnostische Psychologie fordern, so lange sie sich selbst treu bleibt. Da es bei solcher Psychologie nichts mehr zu denken giebt, sondern geduldiges Experimentieren und Registrieren die ganze Leistung ausmacht, so heben sich auch keine Denkerindividualitäten mehr hervor, sondern die namenlose Massenarbeit in den Laboratorien ist es, worauf es ankommt. —

In der That ist aber die Behauptung eines psychophysischen Parallelismus auf rein phänomenalistischer Grundlage gar nicht aufrecht zu erhalten. Wenn es nur Ein Bewusstsein giebt, das meinige, so kann ich wohl Bewusstseinsinhalte mit stärkerer oder schwächerer Gefühlsbeimischung und solche mit deutlicherer oder undeutlicherer Lokalisation unterscheiden; aber es giebt keinen Bewusstseinsinhalt ohne einen, wenn auch noch so schwachen Gefühlstimbre, und keine Empfindung ohne eine, wenn auch noch so unbestimmte Lokalisation. Wenn ich das Gesichtsbild einer auf meinen Arm aufgesetzten Cirkelspitze und die Empfindung des Stiches vergleiche, so liegt in beiden etwas Subjektives und

in beiden eine verräumlichende Veräusserlichung oder Objektivation der Empfindung. Ich habe also gar nicht zwei scharf geschiedene Reihen von Erscheinungen, bei denen von einem Parallelismus die Rede sein könnte, sondern eine einzige Erscheinungsreihe mit verschiedener Mischung von Subjektivität und Objektivität und allmählichem Übergang von dem Übergewicht des einen zu dem des anderen Bestandteils. Wenn ich die Schwingungen in meinem Gehirn mit dem Mikroskop betrachten und verfolgen könnte, während ich empfinde, so hätte ich doch nur zwei gleichzeitige Empfindungseindrücke, deren eine ein Übergewicht der verräumlichten Empfindung, deren andere ein Übergewicht der unbestimmt lokalisierten zeigte. Erst wenn ich bei der mikroskopischen Betrachtung meiner Hirnschwingungen von der Subjektivität der Empfindungen abstrahiere, aus denen diese Gesichtsanschauung zusammengesetzt ist, und bei der unmittelbaren Empfindung von der unbestimmten Lokalisation absehe, durch welche sie auf bestimmte Teile meines Körpers mehr als auf andere bezogen ist, erst dann gewinne ich zwei Reihen.

Diese nicht in der Erfahrung gegebene, sondern willkürlich hinzugefügte Abstraktion wird erleichtert, praktisch genommen sogar erst dadurch ermöglicht, dass mehrere Bewusstseine als vorhanden zugestanden werden. Denn nun hat das Bewusstsein A nur von seinen Empfindungsbeimischungen zu abstrahieren, während es seine Gesichtsanschauung von Gehirnbewegungen mit den Empfindungen des Bewusstseins B parallelisiert. Es ist damit klar gestellt, dass der Parallelismus erst durch eine Mehrheit von Bewusstseinen eine praktische Bedeutung erlangt, die aber schon den konsequenten Agnostizismus umstösst. Denn für das Bewusstsein A ist das Bewusstsein B nicht nur seiner Form nach, sondern auch seinem ganzen Inhalt nach ein transcendentes Ding an sich, das, wenn es existiert, doch ewig unerkennbar bleibt, und mit dessen Inhalt niemals ein eigener Bewusstseinsinhalt verglichen werden kann. Nur wenn das Individuum B direkt oder durch Vermittelung einer für A und B gleich transcendenten materiellen Welt auf das Bewusstsein A wirkt, ihm einerseits von seinen Empfindungen Kenntnis giebt und andrerseits seine Sinne so affiziert, dass ein Bild des Gehirnes von B in dem Bewusstsein A entsteht, nur dann sind die Bedingungen zur Erkenntnis eines psychophysischen Parallelismus gegeben.

Eine solche transcendente Kausalität zwischen den Individualbewusstseinen ist nun nicht mehr auf die Empfindung, d. h. auf die passive, nach innen gewandte, auf sich selbst reflektierte Seite der seelischen Bethätigung zu beziehen, sondern nur noch auf die aktive, nach aussen gewandte, aus sich herausgehende, auf die anderen Individuen gerichtete Seite derselben, die man Willen zu nennen pflegt. So führt das Hauptproblem der agnostischen Psychologie, der psychophysische Parallelismus unmittelbar in die pluralistische Willensmetaphysik hinüber, ebenso wie wir vorher sahen, dass das Hauptproblem der agnostischen Naturphilosophie in den (atomistisch gegliederten) Dynamismus und die agnostische Erkenntnistheorie in den transcendentalen Realismus hinüberleitet. Die pluralistische Willensmetaphysik und der atomistische Dynamismus müssen sich bei näherem Zusehen als ein und dieselbe Sache erweisen, die bloss das eine Mal aus psychologischem, das andere Mal aus naturphilosophischem Gesichtspunkt aufgefasst wird. Beide aber erfordern einen transcendentalen Realismus als erkenntnistheoretische Voraussetzung ihrer Möglichkeit. Die agnostische Strömung verschwindet indessen nicht mit einem Schlage, sondern wirkt in der verschiedensten Art und Weise in den weiter zu besprechenden Gestalten des Pluralismus oder Individualismus nach.

---

3. Der atheistische Individualismus und Pluralismus.

a. Die individualistische Willensmetaphysik.

In den fünfziger und sechziger Jahren hatte die Schopenhauersche Philosophie wachsende Beachtung gefunden; als Zeichen davon haben wir bereits den Standpunkt Langes kennen gelernt. Gleichzeitig mit Langes Geschichte des Materialismus erschien Bahnsens Charakterologie im Jahre 1867. Wie das erstere Werk den Anstoss gab zur agnostischen Bewegung in Deutschland, so das andere zur Entfaltung einer pluralistischen Willensmetaphysik und eines charakterologischen Individualismus. Darum beginnen wir die Darstellung des individualistischen und plura-

listischen Atheismus mit Bahnsen (1832—1882); denn alle folgenden sind von ihm beeinflusst, vielleicht mit Ausnahme von Wundt, dem die Unbekanntschaft mit Bahnsen schwerlich zum Vorteil gereicht hat. Während Lange von Schopenhauer die Verschmelzung des phänomenalisierten Materialismus mit dem subjektiven Idealismus übernahm, so Bahnsen die Willensmetaphysik, aber mit der individualistischen Ausprägung, die bei Schopenhauer nur eine Nebenströmung neben der Hauptströmung des Monismus bildet.

Bahnsen war von Friedrich Vischer in die Hegelsche Dialektik eingeführt, noch ehe er Schopenhauer kennen gelernt hatte. Von der Dialektik Hegels hatte er sich vorzugsweise das negative antithetische Moment angeeignet, und für die so erlangte Ansicht von der Negativität des Weltcharakters schien ihm dann die Schopenhauersche Willenslehre die erwünschte Bestätigung zu bieten. Er geht also auf eine Synthese Hegels und Schopenhauers hinaus, aber in dem Sinne, dass er das Logische und den universellen Evolutionismus von Hegel verwirft und nur das Antithetisch-Dialektische ohne logische Synthese beibehält, und sich in der Hauptsache zu Schopenhauer bekennt. Bei Hegel ist der Prozess ein universeller, der das Individuum aus sich erzeugt und wieder in sich zurücknimmt; Schopenhauer dagegen schwankt, wie tief die Wurzeln der Individuation in den einen Weltwillen hinabreichen, und sucht die Rechte des Individuums gegen das All-Eine besser zu wahren als Hegel. Bei Hegel ist der Prozess logisch, und das Unlogische nur ein Relatives und vom Logischen Gesetztes und wieder Aufgehobenes. Bei Schopenhauer dagegen ist der Prozess des unlogischen Willens das Ganze des realen Weltgeschehens und das dabei stellenweise hervortretende Vernünftige nur ein relativ Logisches, vom Unlogischen Gesetztes und wieder in sich zurück Genommenes. Ein pluralistischer, antilogisch-realdialektischer Individualismus muss also sich Schopenhauer viel näher verwandt fühlen als Hegel, obwohl Schopenhauer keine Dialektik kennt.

Dazu kommt noch, dass Hegels naiver Pantheismus die Wahrheit des christlichen Theismus entwickelt zu haben glaubt, während Schopenhauers Pantheismus sich für Atheismus ausgiebt, nur darum, weil er antitheistisch ist. Eine pluralistische Willensmetaphysik macht aber, indem sie den Willensmonismus beseitigt,

mit dem Atheismus ernst, der bei Schopenhauer nur ein Missverständnis seiner selbst war. Die mit Bahnsen anhebende individualistische Geistesströmung, die man vielleicht als Neuschopenhauerianismus bezeichnen könnte, ist deshalb fast durchweg atheistisch. Hierin dürfte wohl eine Nachwirkung des atheistischen Materialismus zu sehen sein, vielleicht aber auch zugleich eine Wechselwirkung mit dem sich neben ihr entwickelnden atheistischen Agnostizismus. Hierdurch unterscheidet sich die individualistische Geistesströmung im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts von allen früheren individualistischen Systemen, z. B. Leibniz, Herbart, Beneke und I. H. Fichte, bei denen der Individualismus den Theismus selbst dann nicht antasten wollte, wenn er ihn aus dem Bereich metaphysischer Erkenntnis in das des religiösen Glaubens verwies. Ausserdem stützen sich alle früheren Individualisten auf die Vorstellung und Vernunft, Bahnsen zum ersten Mal auf den Willen in seiner unvernünftigen Beschaffenheit.

Im einzelnen weicht Bahnsen von Schopenhauer vielfach ab. So bekennt er sich z. B. zu einem transcendentalen Realismus in Bezug auf Raum und Zeit, verwirft die ästhetische Theorie vom willensfreien Erkennen, schränkt die Bedeutung der Idee auf eine blosse ästhetische Spiegelung im bewussten Verstande ein und sucht die sittliche Besserung nicht in einem einmaligen Wundervorgang, sondern in einem allmählich fortschreitenden psychischen Prozess. Den Pessimismus übertreibt er zu einem verzweifelten Miserabilismus ohne jede Erlösungsmöglichkeit und stellt die Selbstquälerei des sich selbst zerfleischenden Willens als einzigen positiven Zweck des Weltprozesses hin, weil damit der Wille eben erst recht »seinen Willen bekommt«. Auch auf das Erkennen dehnt er den desperaten Pessimismus aus. So berührt er sich mit dem Agnostizismus, denn er lehrt gleich diesem die Unerreichbarkeit des Wissens und das Wissen um die eigene Ignoranz als letztes. Er begründet aber diese Ignoranztheorie noch stärker dadurch, dass die logischen Denkformen, mit denen der Verstand ausgerüstet ist, schlechthin ungeeignet seien, um das realdialektische und widerspruchsvolle Wesen der Welt zu begreifen und dass es der nachträglichen Anpassung des Gehirns nicht völlig gelingen könne, diese dem Erkenntniszweck antipodisch zuwiderlaufenden Denkformen in ihr Gegenteil umzuwandeln.

In seinem Stil ist Bahnsen stark von Jean Paul beeinflusst.

Die genauere Feststellung seines metaphysischen Standpunktes hat er sich erst in der Auseinandersetzung mit der »Philosophie des Unbewussten« und mit der Kritik erarbeitet, die ich und Volkelt an seinen Schriften geübt haben. Seine Bedeutung beruht darin, dass er der erste ist, der einen zugleich antimaterialistischen und atheistischen Individualismus aufgestellt hat, und zugleich der einzige, der aus dem unlogischen Willensprincip Schopenhauers die strengen Konsequenzen gezogen hat, die bei Schopenhauer selbst durch die Verknüpfung der metaphysischen Idee mit dem Willen noch verschleiert waren. In ersterer Hinsicht ist er für die verschiedenen Richtungen des auf ihm weiter bauenden Individualismus massgebend geworden; in letzterer Hinsicht steht er erst, und nicht Schopenhauer, als der eigentliche Antipode des Hegelschen Logismus da. Andere, die, von ihm angeregt, einfacher zu denken und besser zu schreiben verstanden, haben mit ihren Schriften mehr Eingang ins Publikum gefunden; aber an spekulativer Konsequenz übertrifft er sie alle und ist darum auch lehrreicher als sie alle. Freilich ist das Ergebnis kein andres, als dass dieser Weg ins Absurde führt und deshalb gemieden werden muss; aber mit Anleihen bei überwundenen Standpunkten (z. B. dem Materialismus) und mit halben Zugeständnissen an die Wahrheit wird der Nutzen dieser Lehre bloss verschleiert und der Wert des Unhaltbaren nicht erhöht. Deshalb scheint mir auch heute noch die Bedeutung Bahnsens für den Fortschritt der metaphysischen Erkenntnis grösser als die seiner Nachfolger.

Bei Hegel ist die dialektische Bewegung des Begriffs die wahrhaft vernünftige Gesetzmässigkeit, die allerdings die einseitigen Verstandesgesetze, welche gewöhnlich logisch genannt werden, aufhebt. Die Wirklichkeit wird nur mittelbar dadurch dialektisch, dass ihr Inhalt und ihr Prozess unbewusster Weise ganz und gar durch Vernunft bestimmt ist. Das bewusste Denken des Philosophen hat keine andere Gesetzmässigkeit als die Wirklichkeit, da es gleich dieser durch die dialektische Vernunft bestimmt ist. Deshalb befindet es sich im Einklang mit der Wirklichkeit und kann diese von sich aus dialektisch konstruieren. Hegels Dialektik bezeichnet also in erster Reihe das Gesetz der unbewussten Vernunft, in zweiter das der Wirklichkeit, in dritter das des bewussten Denkens; letzteres beides aber ist sie nur darum, weil sie das erstere ist. Bei Bahnsen ist das Verhältnis ganz anders.

Auch hier steht die Dialektik mit den Verstandesgesetzen in Widerspruch, aber diese letzteren werden als die alleinigen Vernunftgesetze anerkannt, während die Dialektik die Gesetzmässigkeit des unlogischen Willens und dadurch der vom Willen bestimmten und aus Willen bestehenden Wirklichkeit ist. Die dialektische Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit steht also hier in unlösbarem Widerspruch zu der logischen Gesetzmässigkeit des bewussten Denkens, während es eine unbewusste Vernunft ebenso wenig giebt, wie eine unbewusste Vorstellung. Darum bezeichnet Bahnsen seine Dialektik als »Realdialektik« im eminenten Sinne, im Gegensatz zur Hegelschen Begriffsdialektik. —

So gewiss die Hegelsche Begriffsdialektik die einzig mögliche Form der Bewegung und des Prozesses im Panlogismus ist, so gewiss ist die Bahnsensche Realdialektik die einzig mögliche Form der Bewegung und des Prozesses in der reinen Willensmetaphysik. Wenn Logisches und Unlogisches nicht ein koordiniertes Paar ewiger und gleich ursprünglicher Principien sind, sondern nur Eines von ihnen Princip ist, dann ist der Prozess nur dadurch möglich, dass entweder das Logische zunächst das Unlogische, oder der unlogische Wille zunächst das Logische innerhalb seiner sich selbst antithetisch kontraponiert. In beiden Fällen muss der Prozess zu einem dialektischen werden. Es ist Hegel und Bahnsen gleich sehr zum Verdienst anzurechnen, dass sie diese Notwendigkeit klar erkannten und damit zugleich die reductio ad absurdum ihrer Principien als einseitiger lieferten.

Recht schwach bestellt ist es mit der Begründung der Bahnsenschen Realdialektik. Bahnsen giebt zu, dass alle Aporien, die sich aus der diskursiven Reflexion, also insbesondere aus der Mathematik, ergeben, für die Realdialektik nichts beweisen können, und dass auf sehr vielen Gebieten sehr vieles, was dem Laien als Widerspruch erscheint, von der Wissenschaft als logischer Zusammenhang nachgewiesen ist. Er zieht aber daraus nicht den Schluss, dass der Widerspruch in der Wirklichkeit ein blosser Schein ist, der auf das jeweilig von der Wissenschaft noch nicht erhellte Gebiet beschränkt bleibt, sondern er fordert die Toleranz gegen den Widerspruch, so lange noch nicht alle Aporien gelöst seien. Schliesslich giebt er zu, dass nicht das phänomenale, sondern das metaphysische Gebiet das eigentliche Herrschaftsbereich der Realdialektik sei, nämlich die Essenz des Willens,

die in der Sphäre der Realität nur zur Erscheinung gelangt. Er schwankt sogar, ob die Erscheinung als Ausdruck der widerspruchsvollen Willensnatur selbst ihren antilogischen Ursprung veraten müsse, oder ob sie nicht im Gegensatz zur realdialektischen Essenz ausschliesslich unter der Botmässigkeit des logischen Gesetzes stehe.

In der metaphysischen Sphäre setzt Bahnsen der phänomenalen Existenz eine potentia existendi voraus, den Willen als Vermögen, und schreibt diesem Subsistenz und Substantialität zu. Dieser Subsistenz setzt er dann abermals eine potentia subsistendi voraus, die er jedoch facultas subsistendi zu nennen vorzieht. Diese soll unentbehrlich sein, um die potentia existendi zur wahren Existenz zu machen, ihr aber doch nicht von selbst anhaften, sondern anders woher verliehen werden. Dasjenige, was der potentia existendi die facultas subsistendi verleiht, ist somit erst das, was ihm die Essenz verleiht, d. h. es ist die potentia essendi, die Bahnsen aber nun vis essendi zu nennen vorzieht. Diese vis essendi oder Energie soll nun das antithetische Moment zur potentia existendi sein, durch das die realdialektische Zweiheit in der Essenz des Willens sichergestellt wird. Es liegt auf der Hand, dass diese erkünstelte hypothetische Begriffskonstruktion nur nachträglich hinzugefügt ist und für die thatsächliche Existenz einer realdialektischen Willensbeschaffenheit nichts beweisen kann, teils weil sie gar nichts widerspruchsvoll Antithetisches an sich hat, teils weil die Tendenz zur Selbstentzweiung des Wollens aus ihr nicht abzuleiten ist, teils weil sie selbst in der Luft schwebt.

In Wahrheit ist Bahnsen dadurch auf die Realdialektik gekommen, dass er den inneren Seelenkonflikten seine Aufmerksamkeit zuwandte, dem Streit verschiedener Begehrungen, die den Entschluss manchmal nach entgegengesetzten Seiten drängen, so dass der Individualwille dasselbe zugleich zu wollen und nicht zu wollen scheint. Wo neurasthenische Gemütshyperästhesie, hypochondrische Verstimmtheit und hysterische Reizbarkeit mit angeborener Dyskolie, desperatem Miserabilismus und excentrischem Temperament zusammentreffen, da müssen solche inneren Konflikte besonders häufig auftreten und besonders heftig werden. Aber abgesehen davon, dass die Vielheit charakterologischer Anlagen, die in entgegengesetzten Begehrungen bei einer und derselben Veranlassung zum Ausdruck gelangt, auf eine individuell

gegliederte Vielheit von Hirnzellengruppen hinweist, so liegt doch in der Realopposition verschiedener Begehrungen nicht nur kein Widerspruch, sondern sie wird sogar nur dann möglich, wenn der Widerspruch ausgeschlossen ist. Wäre der Widerspruch möglich, so fiele der Konflikt fort, denn beide entgegengesetzten Bestrebungen würden ungehindert in derselben Seele neben einander bestehen, ohne sich zu stören. Der Konflikt beider entspringt nur daraus, dass ein modus vivendi zwischen ihnen gefunden werden muss, der das widerspruchsvolle Nebeneinanderfortbestehen beider durch ein Kompromis in einer Resultante beendigt. Den widerspruchslosen Widerstreit entgegengesetzter Willensrichtungen oder Kräfte nennt Bahnsen das Antinomische, den widerspruchsvollen Widerstreit das Antithetische. Er gesteht zu, dass das Realdialektische im eminenten Sinne nur mit dem letzteren gleichzusetzen sei. Der seelische Konflikt ist also in Bahnsens Realdialektik unrichtig gedeutet und in unzulässiger Weise verallgemeinert. —

Wird nun der realdialektische Charakter der Wirklichkeit als erwiesen angenommen, so ergiebt sich daraus, dass die Wirklichkeit etwas logisch Unmögliches (nämlich in sich Widerspruchsvolles), das logisch Unmögliche ein faktisch Notwendiges (nämlich durch den Willen unabwendlich Gesetztes), und das logisch Notwendige (Widerspruchslose) ein faktisch Nichtseiendes ist. Damit ist die Widerspruchslosigkeit als formales Merkmal der Wahrheit ausser Kraft gesetzt und ihr Gegenteil, die widerspruchsvolle Beschaffenheit, an ihre Stelle gesetzt. Nicht alles Widerspruchsvolle ist wahr, aber das nicht Widerspruchsvolle ist sicher unwahr. Die Übereinstimmung des Gedachten mit der Wirklichkeit bleibt als materiales Kriterion der Wahrheit bestehen, durch welches das bloss Absurde von der widerspruchsvollen Wahrheit unterschieden werden muss.

Bei dieser ursprünglichen Stellungnahme Bahnsens ist das Logische ein rein auf das subjektive Denken beschränkter Schein, der von der Wirklichkeit überall Lügen gestraft wird, ein leeres Schema logischer Stufenfolge, ein Fachwerk von gedanklichen Abstraktionen, das sich allmählich in der Geschichte des menschlichen Denkens psychologisch herausgearbeitet hat und bloss für das diskursive Denken da ist. Aber dabei konnte Bahnsen doch nicht stehen bleiben. War es schon wunderbar genug, dass das

menschliche Denken sich bis jetzt der realdialektischen Beschaffenheit der Wirklichkeit so gar nicht anzupassen vermocht hat, so wäre es noch wunderbarer, dass es Denkformen und Denkgesetze geschichtlich aus sich entwickelt hat, die der Wirklichkeit geradeswegs widersprechen und gar nicht auf sie passen. Ist es schon wunderbar genug, dass ein schlechthin unlogischer und blinder Wille in sich die Tendenz haben soll, mit der Zeit vernünftig zu werden, und sich als Wille zum Erkennen offenbart, so scheint es noch wunderbarer, dass er zu seinem Zweck des Erkennens einen Weg einschlägt, der vom Ziele ab, nicht zu ihm hinführt. Denn die Entwickelung der vernünftigen Denkformen und Denkgesetze ist es ja gerade, welche zuletzt zur Verzweiflung darüber führt, dass eine ganz anders geartete Wirklichkeit überhaupt möglich ist. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, musste Bahnsen sich entschliessen, dem Logischen im Gebiete der Wirklichkeit einen wenn auch beschränkten Platz anzuweisen, verwickelte sich aber damit in neue Schwierigkeiten.

Zunächst räumt Bahnsen die logische Gesetzmässigkeit in dem interindividuellen Widerstreit ein, in welchem verschiedene Willen oder Kräfte gegen einander ringen. Sodann giebt er zu, dass auch in dem intraindividuellen Widerstreit jede einseitige Hälfte logisch geradlinig verlaufe und nur beide Hälften gegen einander sich widerspruchsvoll verhalten. Drittens gesteht er zu, dass diese einseitige Logizität jeder Hälfte der realdialektischen Selbstentzweiung eine streckenweise Logizität der Erscheinungsreihen zur unmittelbaren Folge habe, und dass nur der Gesamtprozess, in welchem die logischen Strecken beider Hälften mit einander abwechseln, eine realdialektische Zickzackbewegung zeige. So soll die Wirklichkeit so viel Logisches in sich schliessen, dass die Anpassung des Denkens an sie durch Ausbildung der logischen Formen begreiflich wird. Unerklärt bleibt freilich, warum das Denken sich nur den logischen Fragmenten und Intermezzos angepasst hat, ohne auf die realdialektische Beschaffenheit des Ganzen Rücksicht zu nehmen.

Diese Auskunft scheitert zunächst daran, dass jede einseitige Hälfte eines realdialektischen Widerstreits selbst wieder in sich realdialektisch entzweit sein soll, und dass diese Diremtion bis ins Unendliche geht. Danach ist alles, was in einem grösseren Ganzen Spaltungshälfte ist, in sich selbst wieder ein realdialek-

tisches Ganzes; in seiner ersteren Stellung soll es sich logisch rechtläufig und geradlinig bewegen, in seiner letzteren eine realdialektische Zickzackbewegung entfalten, was wohl nicht vereinbar ist.

Alsdann aber entsteht die weitere Schwierigkeit, wie das Logische in die Wirklichkeit hineinkommt. Wie kann das Bereich der phänomenalen Existenz die Sphäre logischer Korrektheit sein, wenn die in ihr sich offenbarende Essenz den Seinswiderspruch in sich trägt? So gewiss ein völlig vernunftloser Wille niemals vernünftig werden kann, so gewiss muss der Wille schon in seinem Ansich etwas Logisches einschliessen, wenn sich am Weltgang etwas dem logischen Schema Entsprechendes findet, und ein Reich partieller Weltvernunft besteht, wie dies in der That von Bahnsen angenommen wird. Dann ist auch die Wurzel dieser Übereinstimmung von objektiver und subjektiver Vernunft (nicht bloss in einer äusserlichen Anpassung der letzteren an die erstere, sondern) in der logischen Beschaffenheit des Willensinhalts selber zu suchen. Dieser dem Willen immanente logische Inhalt, der dem realen Entwickelungsprozess die Lineamente seiner Bewegungsrichtungen vorzeichnet, ist freilich von jeder Hypostasierung, von jeder Verquickung mit abstrakten Momenten des diskursiven Denkens und von der Verwechselung mit der treibenden Kraft der Entwickelung fern zu halten und zu bewahren. Dieser logisch geartete Willensinhalt besteht nicht neben, sondern an dem Willen und verhält sich zu ihm wie ein Accidenz zu seiner Substanz. Er macht auch nicht den ganzen Willen zu etwas Logischem, denn hinter ihm steht im Willenswesen selbst der realdialektische Gegensatz von potentia existendi und vis essendi, der in der Tendenz zur Selbstentzweiung des Wollens seinen Ausdruck findet. —

Was ist nun dieser logisch geartete Willensinhalt? Bei Schopenhauer deckt er sich einerseits mit dem intelligiblen Charakter, andererseits mit der Idee. Bahnsen hält die Gleichsetzung mit dem intelligiblen Charakter fest, ersetzt aber diejenige mit der Idee durch eine Identifikation mit dem Motiv, die psychologisch nicht zu rechtfertigen ist. Das Motiv muss ihm alles das ersetzen, was bei Schopenhauer die metaphysische Idee ist; denn eine unbewusste Vorstellung ist ihm eine contradictio in adjecto. Das Motiv soll der Willensinhalt als vorgestellter oder in der Form der Vor-

stellung sein, während er an sich der intelligible Charakter ist. Wenn aber der Wille an sich keinen idealen Inhalt in sich hat, sondern erst der Umsetzung in die Form der bewussten Vorstellung (des Motivs) bedarf, um seinen Inhalt als idealen aufzufassen, so bleibt doch wieder das zu Erklärende unerklärt. Wie kann ein noch nicht idealer Inhalt (der intelligible Charakter) ein Sein fassen, welches idealiter jedem Einzelakt seiner Realisation vorangeht, wie kann er die logischen Formen und Gesetze (sowohl für die vernünftige Wirklichkeit als auch für das vernünftige Denken) in sich tragen und aus sich entwickeln, wie kann er überhaupt dazu kommen, Erkenntniswille zu sein, und seinen Inhalt in Form einer bewussten Vorstellung (als Motiv) wirklich zu erkennen? Wie soll endlich der Individualwille zu einem charakterologisch bestimmten Inhalt gelangen, wenn dem Willen an sich, abgesehen von der konkreten Individuation, jeder Inhalt fehlt?

Da Bahnsen den Willensinhalt im Charakter sucht, so ist es begreiflich, dass er einerseits so grosses Gewicht auf die Charakterologie legt, andererseits bemüht ist, den Kant-Schelling-Schopenhauerschen Gegensatz von intelligiblem und empirischem Charakter festzuhalten. Denn während der empirische Charakter von den Zufälligkeiten der Organisation abhängig ist, soll der intelligible den unveränderlichen Wesenskern der Monade, oder wie Bahnsen lieber sagt, der Henade, darstellen. Man kann jedoch nicht sagen, dass Bahnsen die Zerspaltung des Charakters in einen intelligiblen und empirischen besser als seine Vorgänger begründet, oder die ihr entgegenstehenden Bedenken entkräftet habe. Im Gegenteil hat er sich die Sache dadurch erschwert, dass er den transcendentalen Idealismus aufgegeben hat, auf den die Vorgänger diese Spaltung hauptsächlich stützten. Die schätzbaren Beiträge, die er zur Charakterologie geliefert hat, sind durchweg unabhängig von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Spaltung. —

Bahnsen hat ganz recht, dass er ein bloss phänomenales Individuum ohne jede substantielle Grundlage, d. h. eine in der Luft schwebende Thätigkeitsgruppe, für unzulänglich hält, um die psychologische Thatsache der Selbstbethätigung und Selbstthätigkeit und die sittliche Thatsache der Hingebung, Verantwortlichkeit u. s. w zu erklären. Andererseits ist er besonnen genug, die Selbständigkeit des Individuums nicht für absolut, sondern für beschränkt zu halten. Da läge es doch aber auch nahe, sich bei

den höheren, zusammengesetzten Individuen mit einer relativen Beständigkeit statt einer absoluten zu begnügen und bei allen Individuen die relative Selbständigkeit durch eine relative Beständigkeit der von einer absoluten Substanz ausgehenden Thätigkeitsgruppen genügend gewahrt zu halten. Dies thut aber Bahnsen nicht, sondern hält an einer ewigen Dauer der substantiell gesonderten Henaden fest. Die Ewigkeit der Henade sichert die Unmöglichkeit jeder Erlösung und die ewige Selbstzerfleischung des Individualwillens, um die es dem Miserabilismus vor allem zu thun ist. Die damit untrennbar verbundene Lehre von unendlich vielen Wiederverkörperungen und Lebensläufen desselben Individuums wird von Bahnsen anerkannt, aber nicht näher ausgeführt. Jedenfalls stellt sich Bahnsen durch die Anerkennung der Henade als einer ewigen in scharfen Gegensatz zu den pluralistischen Willensmetaphysikern, die zwar die Uratome als ewige Individuen anerkennen, aber die höheren Individuen im Sinne eines hylozoistischen Naturalismus als blosse Produkte aus Atomen oder Elementarkräften ohne hinzutretende Centralmonade ansehen und deshalb auch ihre Fortdauer über den Zerfall der Atome hinaus für unmöglich erklären.

Eine Entwickelung ist auf dieser Grundlage gleich unmöglich als Individualentwickelung wie als Universalentwickelung. Der intelligible Charakter bleibt nach unendlich vielen Lebensläufen unverändert derselbe, und für eine universelle Entwickelung fehlt sowohl der einheitliche Träger als auch die einheitliche Leitung. Wie im Agnostizismus ist jede scheinbare Entwickelung nur Umschwung eines Kreislaufs, aufsteigender Teil einer Welle. Das individuelle Willenswesen wird durch noch so viele Erfahrungen noch so vieler Lebensläufe weder klüger noch besser, sondern setzt mit jedem neuen Lebenslauf seine Selbstquälerei durch Selbstentzweiung fort. In dem Zwischenzustande zwischen zwei Lebensläufen muss das leiblose Willenswesen als bewusstlos oder wenigstens als leer von jedem bestimmten Bewusstseinsinhalt gedacht werden, falls nicht gegen die materialistische Errungenschaft verstossen werden soll, dass ein bestimmtes Bewusstsein nur auf Grund einer materiellen Leiblichkeit möglich ist.

Mit der Widerlegung des Evolutionismus hat Bahnsen sich besondere Mühe gegeben; ebenso bekämpft er die Teleologie, soweit sie über den Individualzweck und die zweckmässige An-

bildung des organischen Leibes durch den Individualcharakter hinausgeht. Für die Teleologie allein sucht er den subjektiv-idealistischen Standpunkt festzuhalten, den er für alle übrigen Denk- und Anschauungsformen überwunden hat. Der positive Zweck der Welt kann nichts anderes sein, als das sich Ausleben aller Individualwillen in ihrer ewigen Selbstentzweiung, Selbstzerfleischung und Selbstquälerei, die damit recht eigentlich ihren Willen kriegen. Bei einem unlogischen Weltprincip kann auch der Weltzweck, wenn überhaupt noch von einem solchen geredet werden soll, nur ein unlogischer sein.

Der letzte und tiefste Grund, warum Bahnsen an einer substantiellen Getrenntheit der Henaden festhält, liegt wohl darin, dass er Wille und Substanz identifiziert, also die verschiedenen Individualwillen auch sofort als verschiedene Substanzen auffassen muss. »Der Wille selber ist das Wollende und ist nur quâ wollender«; Thun und Thäter hier noch unterscheiden, erklärt er für eine mutwillige Denkzerfaserung. Bahnsen verwirft also die Ansicht Schopenhauers, dass die Substanz bloss eine Erscheinung für das Bewusstsein sei, und bezeichnet den Willen mit dem Terminus, der ihm auf Schopenhauerschem Standpunkt vor allem zukommt. Aber das Eigentümliche ist, dass Bahnsen im allgemeinen die Trennung von Subjekt und Prädikat für ein unabweisliches logisches Postulat erklärt, das sich nicht zu Ruhe bringen lässt, und dass er andere darum tadelt, die Abstraktion eines Thuns ohne Thäter übrig gelassen zu haben. Nur bei dem einen Punkte, dem Willen, macht er ohne nähere Angabe von Gründen eine Ausnahme von seinem Grundsatz, offenbar weil ohne diese Ausnahme sein substantieller Individualismus den letzten Halt verlöre. —

Wenn nun die Henaden substantiell sind, so sind zwei Fälle möglich: entweder sie haben Aseïtät und grundlose Ewigkeit, oder sie sind aus der Zersplitterung einer absoluten Substanz, aus einer substantiellen Selbstentzweiung oder vielmehr Selbstvervielung des Einen Willens entsprungen. Wenn dagegen die Henaden aus einer bloss funktionellen Selbstentzweiung des Einen hervorgegangen wären, dann wären sie auch nicht gesonderte Substanzen, sondern nur relativ beständige Thätigkeitsgruppen auf Grundlage der absoluten Substanz. Die Aseïtät der Henaden ist nur im ersten Falle zu retten, ihre getrennte Substantialität

nur in den beiden ersten Fällen, während der dritte Fall zu einem ontologischen Monismus hinüberleitet, in welchem nur phänomenal existierende Individuen Platz haben. Bahnsen schwankt ratlos zwischen diesen drei Möglichkeiten.

Die Aseïtät wäre ihm am liebsten, und vor der Vervielfachung des in ihr liegenden Wunders scheut er nicht zurück; aber dann bleibt die Homogeneïtät und Gleichartigkeit der Henaden unerklärlich, deren thatsächliches Gegebensein Bahnsen ebenso anerkennt, wie ihre Unentbehrlichkeit für die reale Wechselwirkung. Ebenso unerklärlich bliebe in diesem Falle die in der Welt unverkennbare Tendenz nach Vereinheitlichung, das Streben nach Einswerdung, das Bahnsen an Stelle der mangelnden substantiellen Einheit setzen möchte, und das ihm den Zug des Gemüts zum Pantheismus erklären soll. So sehr er deshalb an vielen Stellen die Aseïtät betont, ebenso sehr hebt er an anderen hervor, dass die Individuen nicht wären ohne einen gemeinsamen Urgrund, dass ihre Homogeneïtät von diesem gemeinsamen Urgrunde herrührt, und ihre Tendenz zur Vereinigung gleichsam wie eine Reminiscenz aus der Zeit ihres realen Einsseins übrig geblieben ist.

Dann fragt es sich nur, ob die realdialektische Selbstentzweiung des Einen Willens, aus dem die Henaden entsprungen sein sollen, von Bahnsen als substantielle oder bloss funktionelle aufgefasst wird. Hierauf giebt Bahnsen die Auskunft (»Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt«, S. 158), dass nur jenes seine Meinung sein konnte, und dass dieses nicht bloss eine Abschwächung, sondern eine Verfälschung seines Princips wäre. Zugleich bekennt er aber auch, dass er sich bei beidem nichts Gescheites vorstellen könne, und dass sein Begriff der Substanz keine effektive Zerteilung zulasse. Jedenfalls kann der Begriff der realdialektischen Selbstentzweiung und Selbstzerfleischung die substantielle Zersplitterung des Einen Urwillens in die vielen Henaden nicht erklären. Denn dieser Begriff ist gebildet auf Grund der erfahrenen Seelenkämpfe, die doch thatsächlich die substantielle Einheit der Henade unangetastet lassen. Er müsste also bei seiner Übertragung auf den absoluten Urwillen eine Umänderung und Erweiterung erleiden, zu der keine uns bekannte Erfahrung ein Recht verleiht, und es bliebe dann immer noch unbegreiflich, warum die realdialektische Selbstentzweiung innerhalb der Henade

nicht ebenso wie innerhalb des Urwillens zur substantiellen Selbstzersplitterung führt.*)

b. Die pluralistische Willensmetaphysik.

Mainländer (richtig Batz, 1841—1876) macht mit der substantiellen, oder, wie er sagt: essentiellen Zersplitterung des Einen Urwillens ernst, die Bahnsen zwar ergreifen zu können wünschte, bei der er sich aber nichts Gescheites denken konnte, und die er sogar für unmöglich erklären musste. Wenn ich bereits im Jahre 1870 die intelligiblen Individuen Bahnsens »gleichsam als die Trümmer (disjecta membra) eines zerschlagenen ci-devant Gottes« bezeichnet hatte (Phil. Monatshefte, Bd. IV, Heft 5, S 386), so baut Mainländer darauf seine im Jahre 1874—1875 redigierte »Philosophie der Erlösung«. Gleich Bahnsen ist er im Gegensatz zu Schopenhauer transcendentaler Realist, wenn er auch seinen Standpunkt sonderbarerweise transcendentalen Idealismus nennt. Gleich Bahnsen schliesst er die unbewusste Vorstellung als unmöglich vom Willen aus, versteht also auch die Idee nicht als unbewusste Vorstellung. Er leugnet die Gattungsidee Schopenhauers und identifiziert die Individualidee mit dem Individualwillen in dem Sinne, dass sie die bewusste, vorstellungsmässige Auffassung der diesem Individualwillen eigentümlichen Art der Bewegung bedeutet.

Aber im Gegensatz zu Bahnsen verwirft er die Unwandelbarkeit und Ewigkeit des Willensindividuums und hält an dem Glauben an die Möglichkeit der Erlösung so fest, dass er sogar sein System »Philosophie der Erlösung« betitelt. Ursprünglich ist sein System auf reinen Individualismus und darum ebenso wie das Schopenhauersche auf eine rein individuelle Erlösung angelegt;**) aber schon bei der Redaktion des ersten Bandes im Jahre 1874 sucht er die Universalerlösung nach dem Vorbilde der »Philosophie des Unbewussten« mit der Individualerlösung zu vereinigen; dies gelingt ihm jedoch trotz einer Umdeutung beider so wenig, dass er vielmehr den Rahmen seines meta-

*) Vgl. »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, IV., »Bahnsens charakterologischer Individualismus«, S. 11—14, 31—38, 175—257; »Philosophische Fragen der Gegenwart«, XII., »Die Realdialektik«, S. 261—298.

**) Vgl. Sommerlad: »Aus dem Leben Ph. Mainländers« in der Ztschrft. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 112, S. 82, 79, 83, 84.

physischen Individualismus dadurch aus den Fugen treibt. Im Gegensatz zu Schopenhauer und Bahnsen fasst er mit der »Philosophie des Unbewussten« den Weltprozess als das Mittel und den Weg zur universellen Erlösung auf, huldigt also einer geschichtlichen Weltanschauung und glaubt an eine reale Entwickelung teleologischer Art. Die Bahnsensche Realdialektik fällt damit für ihn hinweg, da die durchgängig zweckmässig veranlagte Welt rechtläufig ihrem Ziel zueilt und es spätestens in einigen Jahrhunderten erreichen soll (Phil. d. Erlösung, I, 312). Die realistische Seite der Schopenhauerschen Naturphilosophie verschmilzt er einerseits mit dem verschwommenen Dynamismus des monistischen Naturalismus der Schellingschen Schule, andererseits mit der mechanistischen Weltanschauung des naturwissenschaftlichen Materialismus. In seinen politischen Zukunftsidealen steht er dem Sozialismus und den mystischen Schwärmereien Comtes nahe. —

Mainländer billigt Schopenhauers Weg nach innen zum Ding an sich durch die Selbsterfassung des Willens; aber er billigt auch im Gegensatz zu Schopenhauer den Kantschen Weg nach aussen zum Ding an sich als affizierender Ursache der Sinneswahrnehmung. Er hat also zwei Wege statt eines. Er tadelt sogar Schopenhauer, dass er den Willen nur als zeitliche Erscheinung erfassen zu können glaubt, und behauptet mit Unrecht, dass er selbst ihn als Ansich seiner Individualität unmittelbar ergreife. Er hält zwar an der Apriorität des Kausalitätsgesetzes fest, aber nicht an seiner ausschliesslichen Subjektivität, sondern nimmt an, dass wir gerade vermittelst des apriorischen Kausalitätsgesetzes mit Recht von der Sinnesaffektion auf das affizierende Ding an sich oder die auf uns einwirkende Kraft schliessen. Die allgemeine Kausalität aller Dinge an sich untereinander in der Welt erschliesst unsere Vernunft erst a posteriori aus vielen Erfahrungen. Auch die Zeit ist erst aus einer apriorischen Synthese der Vernunft zustande gekommen.

Was uns subjektiv als Stoff mit sinnlichen Qualitäten erscheint, das ist objektiv oder real oder an sich nichts weiter als Kraft mit bestimmten Bewegungsformen. Nicht die Kraft oder der Wille, der mich affiziert, ist blau, rot, schwer, leicht, glatt, rauh; wohl aber liegt in seinem Wesen das, was so auf das Subjekt wirkt, dass es das Objekt in diesen Qualitäten wahrnimmt (Phil. d. Erl.,

I, 514). Das Ding an sich ist nichts als Kraft oder Wille, also schlechthin unstofflich; wir können es aber nur als stoffliches Objekt wahrnehmend auffassen und anschauen. Das Vorstellungsobjekt unterscheidet sich also durch seine Stofflichkeit und die mit ihr verbundenen sinnlichen Qualitäten vom Ding an sich (ebd. 414). Raum, Zeit und Kausalität dagegen unterscheiden das Objekt nicht vom Dinge an sich (ebd. 45). Der mathematische Raum hat zwar kein reales Korrelat, aber der Raumvorstellung überhaupt entspricht an der Kraft die reale Wirksamkeitssphäre und der Zeit die reale Seccession der Kraftwirkungen (23). Den Kant-Schopenhauerschen transcendentalen Idealismus hat also Mainländer in seinen Fundamenten so umgebaut, dass er die transcendentale Gültigkeit von Ausdehnung, Succession und Bewegung in den Dingen an sich unangetastet bestehen lässt und nur noch die ausschliesslich subjektive Idealität des Stoffes mit seinen sinnlichen Qualitäten behauptet, da er im Stoffe nur die Okjektivierung der fremden Kräfte für das Bewusstsein sieht (454, 40—41). Nur in Bezug auf den Stoff (den er übrigens stets »Materie« nennt), ist Mainländer noch transcendentaler Idealist geblieben, in allen anderen Beziehungen ist er zum transcendentalen Realismus übergegangen. Diese richtige erkenntnistheoretische Stellungnahme findet übrigens bei Mainländer ebensowenig eine Begründung wie bei Bahnsen; deshalb konnten auch beide auf den Entwicklungsgang der Erkenntnistheorie keinen Einfluss gewinnen. —

In der Naturphilosophie verwirft Meinländer mit Schopenhauer die atomistische Gliederung der Kraft als eine frivole Ausgeburt der perversen Vernunft (38, 39). Er giebt die Teilbarkeit der chemischen Kraft zu, aber nicht ihre Zusammengesetztheit aus Atomkräften. Das Individuum eines chemischen Elements ist eigentlich die ganze Idee desselben, z. B. alles Eisen, das im Universum vorkommt; erst durch Teilung dieses eigentlichen Individuums entstehen Teilindividuen, wo sich eine räumlich geschlossene Sphäre bildet, z. B. ein Stück Eisen. Substanzen sind diese Individuen nach Mainländer nicht; wie Schopenhauer beschränkt er den Substanzbegriff auf stoffliche Vorstellungsobjekte, muss ihn also den unstofflichen Dingen an sich versagen.

Wie der Materialismus durch rein mechanische Bewegung aus den stofflichen unorganischen Elementen die Organismen und

aus vorstellungslosen Bestandteilen ein Mischungsprodukt mit einheitlich vorstellendem Bewusstsein hervorgehen lässt, so auch Mainländer, nur dass die vorstellungslosen Elemente bei ihm unstoffliche Kräfte sind. Die Idee oder der Typus zweier chemischen Elemente ist nur durch die Bewegungsart beider verschieden; wo sie zusammentreffen, ergiebt sich aus ihrer verschiedenen Bewegung eine Mischbewegung der verbundenen Kräfte, und diese erscheint uns als Idee oder Typus einer Kraft höherer Stufe. Zerfällt die Verbindung, so stirbt die Idee oder das Individuum höherer Stufe, und nur die einfacheren Ideen oder Kräfte, die es zusammengesetzt hatten, leben fort. Da es soviel Ideen wie Individuen, aber keine Gattungsideen giebt, so entstehen und vergehen die Ideen höherer Stufen mit den Individuen dieser höheren Stufen; nur wenn die Mischungsbewegung sich durch Zeugung erhält, dauert die Idee oder das Individuum in seinen Nachkommen fort. Eigentlich müsste jede Tierspecies von Mainländer in demselben Sinne als ein einziges Individuum aufgefasst werden, wie die Gesamtheit eines chemischen Elements, und die Einzelindividuen wären nur Teilindividuen dieser betsimmten Mischbewegung, wie das Stück Eisen ein Teilindividuum der elementaren Bewegungsform ist, die wir Eisen nennen. Nur unter diesem Gesichtspunkt ist seine Behauptung zu verstehen, dass der Mensch als Individuum in seinen Kindern reell fortlebt. Aber diese Auffassung würde wieder den Individualismus im Sinne des Einzelwesens zerstören, um den es Mainländer zu thun ist; denn sie läuft zuletzt auf die reelle individuelle Einheit alles organischen Lebens auf der Erde im Sinne eines monistischen Naturalismus hinaus. So schlägt der von Mainländer beabsichtigte Pluralismus in seinen Konsequenzen unwillkürlich in einen Monismus um, weil er den hylozoistischen Naturalismus für möglich gehalten hatte, ohne ihn auf den dynamischen Atomismus zu stützen.

Unserer Vorstellung des Unorganischen entsprechen in der Wirklichkeit Kräfte mit ungeteilter Bewegung, unserer Vorstellung des Organischen Kräfte mit geteilter Bewegung. Unserer Vorstellung einer Pflanze entspricht die Irritabilität der Kraft auf äussere Reize, unserer Vorstellung eines Tiers die Spaltung in Irritabilität und Sensibilität (50). Im Menschen erhält die Sensibilität durch das Selbstbewusstsein die Fähigkeit, in sein Inneres zu blicken. Mainländer operiert hier ganz mit den Überlieferungen der älteren

Naturphilosophie. Unserer Vorstellung des Blutes entspricht der »Dämon«; hier verliert sich Mainländer in eine phantastische Mystik des Blutes, das ihm die fehlende Seele ersetzen soll.

Dem Gesetz der Erhaltung der Kraft stellt er als sein neues Weltgesetz das der Schwächung der Kraft gegenüber, ohne sich auf eine Widerlegung der induktiven Grundlagen des ersteren einzulassen. Während der Weltprozess durch Mischung der elementaren Bewegungsweisen zu immer höheren Formen, Typen, Ideen, Individuen und Geistesstufen führt, soll diese Entwickelung des idealen Gehalts der Welt erkauft werden mit einer allmählichen Abschwächung der Intensität der Kraft. Dieses Gesetz der Schwächung der Kraft erscheint Mainländer dadurch gesichert, dass es ihm als unentbehrliche Bedingung der universellen Erlösung gilt. Was er dafür gelegentlich anführt, steht auf sehr schwachen Füssen: die Verkleinerung der vorweltlichen Tiere und Pflanzentypen und die Abnahme der Grösse, Kraft und Schönheit im Menschengeschlecht. Thatsächlich hat es nie ein grösseres Tier gegeben als den Walfisch, und der Mensch hat sich ebenso wie das Pferd erst allmählich aus hässlichen Zwergrassen zu seiner jetzigen Grösse, Kraft und Schönheit emporgearbeitet. —

Der dynamische Zusammenhang aller Kräfte nötigt über den Individualismus hinauszugehen (102—105). Da aber alle Kausalität immer wieder nur auf Individuen führt und innerhalb des Reiches der Vielheit bleibt, so ist für die immanente Sphäre der Atheismus wissenschaftlich begründet (103). Beides ist nur dadurch zu vereinigen, dass die Einheit in die Vergangenheit verlegt wird, während der Vielheit die Gegenwart gehört. Mainländer will zwar eine immanente Philosophie geben, d. h. hier nicht etwa: eine bewusstseinsimmanente oder erkenntnistheoretisch immanente, sondern: eine metaphysisch immanente Philosophie, die sich auf die Welt der Individuation, d. h. auf das Reich der Dinge an sich, beschränkt. Aber er erkennt doch die Notwendigkeit eines metaphysisch Transcendenten als unentbehrlichen Grenzbegriff an, wenn er auch nach seiner Ansicht unerkennbar bleibt. Gleichwohl hindert ihn dies nicht, über dieses metaphysisch Transcendente ganz bestimmte negative und positive Behauptungen aufzustellen, z. B. dass es früher einmal gewesen ist, aber jetzt nicht mehr ist, dass es eine einfache Einheit war, als es war (mit Ausschluss jeder auch nur potentiellen und attributiven inneren

Mannigfaltigkeit), und dass es das denkbar beste und vollkommenste Sein war, so dass kein Grund einer Änderung seines Seins in ihm lag.

Es war als nihil privativum das Übersein oder reine Wesen, während die Sphäre der Existenz die metaphysisch immanente Sphäre des Werdens, der Thätigkeit, Bewegung, Aktualität ist, also mit dem Reich der Vielheit oder Individuation zusammenfällt, die damals noch nicht existierte. Mainländer überträgt aber irrtümlich die Existenz in das überseiende Wesen als solches und gelangt dadurch zu unrichtigen Folgerungen. Das überseiende Wesen hatte die Wahl, ob es eine noch nicht seiende Existenz setzen wollte, oder nicht; aber es hatte nicht die Wahl, wie Mainländer annimmt, ob es die ihm noch gar nicht zukommende Existenz behalten oder aufgeben wolle. Erst nachdem es die Sphäre der Existenz gesetzt hatte, konnte ihm die Frage entstehen, ob es dieselbe bestehen lassen, oder wieder aufheben wolle; im letzteren Fall konnte aber die Wiederaufhebung der Existenz nur zur Wiederherstellung des reinen überseienden Wesens, d. h. zum nihil privativum, aber niemals zum absoluten Nichtsein oder nihil negativum führen; denn das Übersein des Wesens kann von der Negation der Sphäre der Existenz in keiner Weise berührt werden. Wenn überhaupt so etwas wie ein überseiendes Wesen gedacht werden soll, so kann es nur als zeitlos ewig gedacht werden; es hat dann keinen Sinn, von einer vergangenen Zeit zu reden, in der es war, und von einer gegenwärtigen, in der es nicht mehr ist, oder gar von einer zukünftigen, in der seine letzten Reste aufgehört haben werden zu sein. Eine Existenz kann teilbar sein, eine überseiende Essenz kann es nicht sein. Alle diese Unmöglichkeiten aber behauptet Mainländer, weil er das Übersein des Wesens und die Existenz verwechselt, und darauf baut er seine Auffassung des Weltprozesses (320—327). —

Was die einfache Einheit unmittelbar nicht kann, nämlich vom Übersein ins Nichtsein übergehen, weil seine unzerstörbare Wesenheit oder essentia das Hindernis dagegen bildet, das soll sie mittelbar dadurch vermögen, dass sie ihre Essenz in die Existenz wirft, in die Welt der Vielheit zersplittert und dort sich von einander verzehren und aufreiben lässt. Der Wille, zu welchem die einfache Einheit sich kraft ihrer transcendentalen Freiheit entschliesst, ist also Wille zum Nichtsein oder Wille zum Tode, und

der Wille zum Leben ist nur seine Erscheinung; denn der Zweck des Lebens ist das sich Ausleben der Essenz, die Schwächung der Kraft bis zur Null. Um diesen Zweck zu erreichen, muss die in der Welt enthaltene Kraftsumme reif werden zum Tode (330). Was unser Bewusstsein als Mittel und Zweck auseinanderhalten muss, das ist freilich in dem inneren Triebwerk der Natur vereinigt (335—336). Dass der Wille zum Leben nur Erscheinung eines Willens zum Tode ist, bekundet sich bei den Gasen in ihrer Zerstreuung, bei den Flüssigkeiten in ihrem Zerfliessen, bei den Pflanzen und Tieren in ihrem Absterben, freilich erst nachdem sie sich fortgepflanzt haben. Aber in ihnen allen ist der Zweck des Lebens verdunkelt, der erst vor dem Denkergeiste strahlend und leuchtend aus der Tiefe des Herzens emporsteigt (334). Wodurch also die Welt erlöst und der Zweck des Weltprozesses erfüllt wird, das ist erst der bewusste Geist auf seiner höchsten Stufe.

Der Geist bewirkt die Erlösung auf doppeltem Wege: vom Standpunkt des Individualismus durch die Virginität des Einzelnen, vom Standpunkt des Universums durch das »grosse Opfer« der Menschheit, welches das Erlöschen der unorganischen Natur nach sich zieht, und durch die Entwickelung des idealen Staates vorbereitet wird. Die einzige vollkommen sichere Erlösung, die zugleich das Individuum rascher zum Ziele führt, ist die individuelle (219, 216, 247). Wer nicht vor der Gesamtheit die Erlösung findet, der findet sie in ihr (600); denn das Menschheitsschicksal stösst auch die Nichtwollenden unerbittlich weiter auf der Bahn zum Ziele (211). Wer noch keine Kinder hat, der findet in der Virginität die absolute Erlösung; wer schon welche hat, möge in ihnen die wahre Erkenntnis wecken und sie so auch zur Erlösung führen (220). Wer so die Erlösung versäumt hat, findet sie in einigen Jahrhunderten, wenn die durch den idealen Staat geläuterte Menschheit den Kollektivselbstmord vollzieht (311—312). Die Natur wird dann, da sie ihren Zweck erreicht hat, keine neuen menschenähnlichen Wesen hervorgehen lassen (343); vielmehr werden alle Tiere und Pflanzen der Menschheit nachsterben, alle Gase sich verflüssigen und auch diese Flüssigkeiten durch Schwächung der Kraft auf Null erlöst werden (344).

Vom Standpunkt des Individualismus ist keine Ethik möglich als die des Individualeudämonismus oder Egoismus, deren Wahlspruch ist: pereat mundus dum ego salvus sim (213), und für

welche Recht und Unrecht nur etwas Konventionelles ist (589). Da alle Handlungen, sowohl die dem Charakter gemässen, als auch die aus Deliberation ihm zuwiderlaufenden, egoistisch sind (189, 137), so kann es gar keine andere Ethik geben, als Individualeudämonik (169). Denn die Individualität ist im innersten Kern Egoismus (530) und es giebt nur egoistische Handlungen (573). — Gleichwohl wird Christus gelobt, weil er den natürlichen Egoismus abgeschnürt hat (262), und wird zum Zweck der Erlösung aller (260) die Hingabe des einzelnen an das Allgemeine (212), das willige Eintreten in die Bewegung des Ganzen (217), die Darbietung der ganzen Kraft als Werkzeug an das Schicksal (301) gefordert und die bewusste Übereinstimmung des individuellen Willens mit dem teleologischen Entwickelungsgang des Ganzen zum Fundament der Moral gemacht (217, 218, 301).

Diese beiden Moralprincipien, den Egoismus und die willige Hingabe an das Ganze, mit einander ohne Widerspruch zu vereinigen, hat Mainländer keinen Versuch gemacht. Der Egoismus fordert die Individualerlösung, mag aus den übrigen Menschen, selbst aus den eigenen Kindern, werden, was da wolle. Die Hingabe an das Allgemeine dagegen fordert Mitarbeit an der Beschleunigung der universellen Erlösung, sei es auch auf Kosten einer Verlangsamung der eigenen. Mainländer selbst schätzt denjenigen höher, der das letztere thut (221—222) und erkennt damit an, dass die Hingabe an das Ganze ein höheres Moralprincip ist als der Egoismus. Der Egoismus fordert Virginität, wenn diese das richtige Mittel zur Selbsterlösung ist; der höhere Zweck der Universalerlösung dagegen fordert, dass alle Menschen sich so viel als möglich in neuen Individuen auseinanderlegen, damit die Reibung im Kampf ums Dasein gesteigert werde (281). Dass die Virginität der höchstentwickelten Geister eine umgekehrte Zuchtwahl durch Vergeudung des angesammelten Vererbungskapitals zur Folge haben würde, hat Mainländer dabei noch gar nicht beachtet. Wenn es keine Handlungen giebt als egoistische, so ist die Hingabe an das Allgemeine unter persönlichen Opfern eine widersinnige Forderung, deren Erfüllung unmöglich ist. Wenn dagegen die Hingabe an das Ganze psychologisch möglich und zugleich die wahre sittliche Forderung ist, dann ist die vorzeitige Selbstsalvierung des Einzelnen eine unsittliche und pflichtwidrige Handlungsweise.

Die nähere Art und Weise, wie die Erlösung des Einzelnen und des Weltganzen sich vollziehen soll, ist sehr anfechtbar. Wenn es nur darauf ankommt, ohne Nachkommen zu sterben, so braucht ja der Kinderlose nur sich selbst zu töten, und der Kinderbesitzende nur seine Kinder mit zu töten. Denn dadurch erreicht er dasselbe Ziel schneller, sicherer und schmerzloser, als durch die Virginität. Handelt es sich aber nur darum der Fortdauer des Individuums in seinen Nachkommen vorzubeugen, so giebt es dazu viele Mittel, die die Kämpfe der Virginität ersparen.*) Wenn Mainländer glaubt, dass gerade durch diese Kämpfe die Kraft geschwächt werde (339—340), so fällt das der Kritik seines Gesetzes der Schwächung der Kraft anheim. Jedenfalls ist nicht einzusehen, inwiefern Seelenkämpfe um die Bewahrung der Virginität die Kraft mehr schwächen sollen, als irgend welche anderen, und warum sie nicht ebensogut wie andere geeignet sein sollen, die Kraft der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung zu stärken. Dass das Individuum als solches in seinen Nachkommen fortlebt, wird niemand glauben, der auf die Mischung der Eigenschaften in den Nachkommen aus denen der Vorfahren beider Eltern und auf die Diskontinuität des Bewusstseins achtet. Wäre aber die Behauptung Mainländers richtig, so würde sofort aus ihr folgen, dass jeder Mensch ebenso mit seinen Vorfahren wie mit seinen Nachkommen reell eins ist, also auch durch seine Vorfahren mit allen übrigen Nachkommen derselben, d. h. mit der ganzen Menschheit. Ohne die reelle Einheit mit den Nachkommen hat die Virginität als Mittel der individuellen Erlösung keinen Sinn; mit dem Zugeständnis dieser Voraussetzung wird man aber sofort von der Selbsterlösung zur Menschheitserlösung hinübergeführt.

Dass durch das Aussterben der Menschheit auch die Erde absterben und das Weltgebäude verschwinden sollte, bedarf wohl keiner Kritik. Ob der Kollektivselbstmord der Menschheit sich gleichzeitig oder etwa durch allgemeine Virginität allmählich vollzieht, das macht dabei keinen Unterschied. Mainländer befindet sich eben in dem fundamentalen Irrtum, als ob der Wechsel zwischen zwei phänomenalen Zuständen, Leben und Tod, irgend welchen Einfluss auf das metaphysisch transcendente

*) Vgl. »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl., S. 549—551.

Wesen haben könnte, das sich nach ihm in die unorganischen chemischen Elemente zersplittert hat. Wenn die Menschheit ein Ende nimmt, so hören ja nur bestimmte Mischformen der Bewegung auf, zu welchen die Bewegungsformen der unorganischen Elementarkräfte sich verbunden haben und in welche sie sich bei diesen Verbindungen geteilt haben; aber die Kraftkomponenten selbst bleiben davon ganz unberührt. Nur ein Akt von metaphysisch transcendenter Bedeutung kann über das Sterben der Verbindungen hinaus die Existenz der Welt selbst aufheben; ein solcher aber ist dem Menschheitsgeist nur dann möglich, wenn er mehr ist als Mischung und Teilung der Bewegungen unorganischer Elementarkräfte. Aber selbst die Aufhebung der gesamten Existenz könnte doch das Übersein des Wesens nicht berühren, sondern höchstens in das nihil relativum desselben zurückführen, ohne es einem absoluten nihil negativum irgendwie näher zu bringen. —

Ebenso wie der Mainländersche Individualismus an der Erlösung des Individuums scheitert, ebenso an der Konstituierung desselben. Er möchte die transcendentale Freiheit der Selbstsetzung dem Individuum retten, indem er sich das Individuum als präexistent in der einfachen Einheit vor ihrem Zerfall denkt, und die transcendentale Freiheit des einheitlichen Ganzen auf ihre präexistenten Bruchstücke überträgt (559). Es ist aber klar, dass in einer einfachen Einheit noch kein Platz für eine Vielheit von Individuen ist, die sich ihren Charakter selber wählen, und dass nach der freien Selbstzersplitterung des absoluten Wesens jedes Bruchstück sich so vorfindet, wie es durch die That des Absoluten, aber nicht durch die seinige, bestimmt ist. Übrigens kann aus einer einfachen Einheit niemals eine Vielheit und ein Prozess entspringen; aber selbst ein in sich vieleiniges Wesen kann niemals die Einheit seines Wesens in eine Vielheit von Wesen zerspalten und zersplittern, wie Mainländer annimmt. Dass Mainländer die vorweltliche Einheit Gott nennt, ist ein Wortmissbrauch, da Gott nur das Absolute als Objekt des religiösen Verhältnisses, also nur innerhalb des Weltprozesses heissen darf. Das Evangelium Mainländers, dass Gott gestorben sei (108), ist nicht, wie er meint, die erstmalige wissenschaftliche Begründung des Atheismus (103), sondern eine metaphysische Absurdität und eine religiöse Blasphemie. Alles was Mainländer gegen den Pantheismus

vorbringt, passt nur auf den abstrakten Monismus, der in der That das Individuum zu einem blossen Schein ohne reelle Existenz verflüchtigt, aber nicht auf den konkreten Monismus.

Eine einfache Einheit, die weder Wille, noch Geist, noch ein Ineinander von beiden ist (322), kann niemals Gott weder sein noch werden, kann aber auch niemals so geschickt platzen, dass ihre Bruchstücke einen teleologischen Weltprozess aufführen müssen. Der gegenwärtige dynamische Zusammenhang der Welt kann niemals durch eine entschwundene frühere Einheit erklärt werden, sondern nur durch eine ewige, die zu jeder Zeit besteht. Das Leben der Welt, das Gottes Tod ist, gleicht einem Uhrwerk, das vom Uhrmacher so eingerichtet ist, um mit dem letzten Pendelschlag zu zerfallen, oder einem Mühlwerk, das nicht nur das Aufgeschüttete, sondern auch sich selbst zerreibt und ohne Rest aufzehrt. So wenig es jemals dem Nichts gelingen würde, sich durch Zerspaltung und Verbindung seiner Teile zum Sein empor zu schwindeln, so aussichtslos wäre jeder Versuch des Seins, durch Spaltung und Selbstzerreibung sich ins Nichts aufzulösen. —

Der Dichter Hamerling (1830—1889) nimmt in seiner »Atomistik des Willens«, die 1890 erschienen, aber der Hauptsache nach wohl schon in den siebziger Jahren verfasst ist, eine von Bahnsen und Mainländer abweichende Stellung ein, indem er den Einen Allwillen oder die Eine Urkraft fortdauern lässt, wenngleich sie sich ewig in vielen Willensmonaden oder Atomkräften verendlicht. Er giebt zu, dass dieser Urwille sich nicht teilen oder substantiell zersplittern könne, behauptet aber, dass er sich in vielen Kräften oder Willen wiederholt, weil das Unendliche nur in der Verendlichung, das Eine nur in der Vervielung zum Leben und Dasein gelange. Wie das Unendliche es anfängt, sein Wesen ohne Teilung zu verendlichen und solche Verendlichung vielmals zu wiederholen, darüber lässt Hamerling sich nicht näher aus. Die »Philosophie des Unbewussten« tadelt er darum, dass sie diese Wiederholung und Verendlichung des Willens als blosse Willensakte deute, und fordert, dass die Monaden wirkliche Willenswesen und Willenssubjekte seien. Als Grund führt er an, dass das individuelle Ichgefühl unmöglich wäre, wenn das Subjekt des Wollens in seiner Einheit als absolutes Subjekt verharrte. Merkwürdigerweise erkennt aber gerade Hamerling an, dass das besondere Ich nur ein Objekt, ein Ge-

wusstes, ein Bewusstseinsphänomen ist, und dass das Subjekt, das Wissende zu diesem Gewussten, das allgemeine Ich, eine reine unpersönliche Thätigkeit, oder ein Sein sei, das erst durch den Gegensatz gegen das Objekt und Nichtich zum Subjekt und Ich werde (Atomistik des Willens, I, 219—220, 226, 233). Wenn also allen individuellen Bewusstseinsichs nur das eine, allgemeine absolute Subjekt zu Grunde liegt, so sollte man meinen, dass darin eher ein Hinweis liegt, dass auch für alle individuelle Willensakte nur ein allgemeines, absolutes Subjekt des Wollens erforderlich sei und in der That sieht Hamerling alle Atome als Ein Atom, d. h. alle Atomwillen als Einen Willen an.

Von Bahnsen und der »Philosophie des Unbewussten« unterscheidet sich Hamerling auch darin, dass bei ihm alle Individuen höherer Ordnung ebenso wie bei Haeckel, Spencer und Mainländer blosse Summationsphänomene aus Individuen niederer Ordnung, letzten Endes also aus Atomkräften sind, und zwar sowohl nach ihrer äusseren, wie nach ihrer inneren Erscheinung. Die Mitwirkung einer hinzukommenden Thätigkeit höherer Ordnung bleibt unbedingt ausgeschlossen, sowohl eine solche, die aus einer einheitlichen Willensmonade höherer Art, als auch eine solche, die unmittelbar aus dem Absoluten stammt. Insofern er alles Dasein als Leben und alles Leben als reine Zusammensetzung aus dem Leben der Atome auffasst, bekennt er sich zum Hylozoismus. Jedes Atom hat Existenzgefühl, aus dem sich ein Ich entwickeln kann. »Das Atom ist Princip des Lebens, das Ich Princip des Denkens, das Atom Princip des Unbewussten, das Ich Princip des Bewussten. In diesem Sinne kann man sagen, dass das unendliche Sein sich »setzt« als endliches.« »Wie alle Atome Eins sind, so sind alle Ich Eins« (ebd. I, 234—235). Das Gesamtbewusstsein eines Individuums höherer Ordnung summiert sich aus den Bewusstseinen seiner Elemente, deren Bewusstseine zu ihm verschmelzen, d. h. es ist ein aus Punktuellem zusammengesetztes Kollektivbewusstsein (ebd. I, 239, 256). Wie kann dann aber das Ich des zusammengesetzten Individuums auf ein besonderes Individualwesen hindeuten, wenn seine Einfachheit auf Täuschung beruht? Wie kann für die innere Erscheinung ein Individualismus festgehalten werden, wenn das Individuum doch nach innen ebenso wie nach aussen nichts ist als Produkt aus der Aggregation der Atomempfindungen und Atomkräfte?

In der Erkenntnistheorie bekämpft Hamerling den Apriorismus Kants und der Neukantianer, weil er selbst mit in dem Irrtum dieser seiner Gegner befangen bleibt, als ob der apriorische Ursprung der Kategorien ihre bloss subjektive Geltung nach sich ziehe. Er ist transcendentaler Realist in Bezug auf die Denkformen und die Teleologie, bleibt aber transcendentaler Idealist in Bezug auf die Anschauungsformen, trotzdem er ihre Apriorität bestreitet. Der Grund dafür liegt darin, dass Hamerling das Reich der Individuation oder die objektiv reale Welt für schlechthin diskret mit Ausschluss jeder Art von Kontinuität hält. Alle kontinuierlichen Formen des Daseins und Geschehens können demnach nur ein subjektiver Schein sein, der sich bei dem Versuche, diese diskrete Vielheit synthetisch zu apperzipieren, entwickelt. Er steht hier unter dem Einfluss Herbarts, vermag aber die Schwierigkeiten, die dieser ungelöst gelassen, nicht zu verringern. Dass Zeit und Raum doch irgendwie auf das Reich der Dinge an sich bezogen und angewandt werden müssen, leugnet er nicht, ja er schreibt sogar den Atomkräften Expansion und Kontraktion, also räumliche Bewegung zu. Aber er bestreitet, dass der reale, oder intelligible, oder absolute Raum noch Raum zu nennen sei.

Dass der Stoff nur ein Vorstellungsbild von dem Wirken immaterieller Kräfte sei, darüber ist Hamerling mit den übrigen Willensmetaphysikern einverstanden; aber er huldigt nicht, wie Mainländer, dem Irrtum, als ob dieser Punkt allein genüge, den Namen des transcendentalen Idealismus festzuhalten. Vielmehr sieht er ein, dass schon die Anerkennung der transcendentalen Realität der Denkformen allein genügt, um den Standpunkt des transcendentalen Realismus sicher zu stellen, und dass selbst das Festhalten an der transcendentalen Idealität der Anschauungsformen den transcendentalen Realismus wohl modifizieren, aber nicht in transcendentalen Idealismus zurückwerfen kann. Die Abneigung Bahnsens und Mainländers gegen den Begriff der »unbewussten Vorstellung« teilt er nicht, sondern hält ihn für eine zutreffende Formulierung des Thatbestandes und den an ihm haftenden Widerspruch für blossen Schein. Den Pessimismus bekämpft er vom Standpunkt des Lebensgefühls, der Teleologie und der ästhetischen Weltauffassung.*) —

*) Vgl. meinen Aufsatz »Robert Hamerling als Philosoph« in der »Gegenwart«, 1891, No. 1.

Die bisher besprochenen Individualisten sind gleichmässig an dem Versuch gescheitert, die Substantialität der höheren oder auch bloss die der niederen Individuen mit der Substantialität des Absoluten zu vereinigen, das sie für die Gleichartigkeit der vielen Individualsubstanzen ebenso wenig entbehren konnten, wie für die einheitliche Gesetzmässigkeit den dynamischen Zusammenhang und die teleologische Vereinheitlichungstendenz des ganzen Weltprozesses. Sie mussten an diesem unlösbaren Problem sich ebenso vergeblich abmühen, wie die Theisten. Ob die absolute Substanz absoluter Wille oder absolute Persönlichkeit ist, macht keinen Unterschied in Bezug auf die Unmöglichkeit aus, dass sie sich in abgeleitete Substanzen teilen, zersplittern, vervielfältigen soll. Wenn der wahren und echten Substanz Aseität zukommt, so können die durch Teilung, Setzung oder Schöpfung entstandenen Substanzen nur uneigentliche Pseudosubstanzen sein; denn ihnen fehlt die Aseität, gleichviel ob sie vor endlicher oder vor unendlicher Zeit angefangen haben zu existieren, ob ihre Entstehung aus der absoluten Substanz zeitlich oder ewig war. Sind hingegen die Individuen wahre und echte Substanzen, dann dürfen sie nicht eine absolute Substanz zu ihrem, gleichviel ob begrifflichen oder zeitlichen Prius haben. Aber wenn es mit dem Substanzbegriff nicht geht, so geht es vielleicht ohne ihn. Auf der Basis der Willensmetaphysik war bis dahin noch kein Versuch gemacht worden, die Substanz im metaphysischen Sinne völlig auszuscheiden. Bahnsen hatte Wille und Substanz ausdrücklich identifiziert; Mainländer hatte zwar das Wort »Substanz« vermieden, aber an seine Stelle das auf sich selbst beruhende »Wesen« gesetzt. Es musste einmal versucht werden, den reinen Herakliteïsmus in der Willensmetaphysik durchzuführen, die substanzlos auf sich selbst gestellte Thätigkeit als Wollen zum Princip zumachen und auf dieser Grundlage den Pluralismus der Atomkräfte mit einem Absoluten zu vereinigen.

Dass die in der Luft schwebende Thätigkeit des spekulativen Pantheismus gerade der Grund für die Auflösung des Pantheismus und seine Ersetzung durch Theismus und Materialismus geworden war, das konnte nur einen Denker stutzig machen, der von diesem Entwickelungsgange der Metaphysik dieses Jahrhunderts Kenntnis und Verständnis hatte. Glücklicher Weise fand sich einer, dem beides fehlte, weil er von der Naturwissenschaft herkam und bei

seinen nachträglichen philosophischen Studien von der Philosophie der beiden letzten Menschenalter fast ausschliesslich den Agnostizismus berücksichtigte. So konnte die Probe auf das Exempel unbeirrt von störenden Nebenrücksichten angestellt und das wertvolle Ergebnis gewonnen werden, dass auf diesem Wege die pluralistische Willensmetaphysik ebensowenig zu einem haltbaren Standpunkt durchzubilden ist, wie vermittelst substantieller Willensmonaden. —

Wundt (geb. 1832) hält den naiven Realismus in Bezug auf die numerische Identität von Vorstellungsobjekt und Ding an sich (von ihm »reales Objekt« genannt) fest und bleibt der Gewohnheit der Naturwissenschaften treu, nur Stück für Stück die Eigenschaften des Objekts ins Subjekt zurückzunehmen, ohne darum den Grundirrtum des naiven Realismus principiell aufzugeben. Von Leibniz übernimmt er die Wahrheit der begrifflichen Verstandeserkenntnis im Gegensatz zu der Unwahrheit der unmittelbaren anschaulichen Wahrnehmung. Von Kant die Unterscheidung von Verstand und Vernunft, Verstandesbegriffen und Vernunftideen, die Unwirklichkeit der letzteren und den Begriff der synthetischen Apperzeption in einem Sinne des Wortes, der von dem in der modernen Psychologie üblichen weit abweicht. Von Heraklit, Fichte und Hegel die substanzlos in der Luft schwebende Thätigkeit, welche erst mittelbar den Schein von Substanzen hervorbringt. Von Herbart die Behauptung, dass das Ding mit vielen Eigenschaften einen Widerspruch einschliesse und dass die Gottesidee nicht in das Bereich der Wissenschaft und Philosophie, sondern lediglich in das des Glaubens gehöre. Von der Willensmetaphysik Schopenhauers und noch mehr seiner die Idee leugnenden Jünger das Vorurteil, als ob der Wille der Vorstellung nicht als eines koordinierten Princips bedürfe, sondern dieselbe aus sich allein hervorbringen könne. Von Lange die Psychologie ohne Seele, d. h. den Glauben, dass das Seelenleben keiner geistigen Substanz bedürfe. Vom metaphysischen Dogmatismus aller Zeiten den unkritischen Glauben, als ob die Philosophie es mit Erkenntnissen von apodiktischer Gewissheit zu thun habe und die verächtliche Geringschätzung der blossen Wahrscheinlichkeit. Von der mechanistischen Weltanschauung eines Haeckel und Spencer (ebenso wie Mainländer und Hamerling) den Hylo-

zoismus*), d. h. die Empfindungsfähigkeit und Beseeltheit aller Atome, und die Annahme, dass die höheren Individuen blosse Summationsphänomene aus dem Zusammenwirken der Uratome ohne jeden Hinzutritt höherer Willensakte seien.

Mit Bahnsen teilt er die Neigung, die ideale Tendenz zur Vereinheitlichung im Weltprozess an die Stelle einer ihm zu Grunde liegenden realen Einheit zu setzen, mit dem Theismus die Sehnsucht nach einem Gott, für den auf seinem Standpunkt schlechterdings kein Platz ist, mit dem Agnostizismus den völlig problematischen, jeder Realität ermangelnden Charakter der Idee des Absoluten und die absolute Unbestimmtheit, Unbestimmbarkeit und Unerkennbarkeit ihres Inhalts. Von Fechner entlehnt er den psychophysischen Parallelismus, der aber in seinen späteren Schriften von ihm selbst thatsächlich überwunden worden ist,**) und die Erklärung der unbewusst zweckmässigen Bethätigung des Organismus aus der Mechanisierung früherer bewusster Zweckthätigkeit. Wundt hat ersichtlich Unglück darin gehabt, von allen möglichen Vorgängern gerade solche Punkte zur Aneignung ausgewählt zu haben, deren Unhaltbarkeit bereits durch den Fortgang der geschichtlichen Entwickelung dargethan war. —

In der Erkenntnistheorie verwirft er den naiven Realismus, insoweit dieser den subjektiven Schein der Anschauung für etwas Reelles am realen Objekt (Ding an sich) nimmt, den transcendentalen Idealismus, insofern er Apriorismus ist und ein den Denkformen entrücktes Ding an sich lehrt. Er selbst ist naiver Realist in Bezug auf die numerische Identität von Vorstellungsobjekt und unabhängigem realen Objekt (Ding an sich), transcendentaler Realist in Bezug auf die Denkformen, aber transcendentaler Idealist in Bezug auf die Anschauungsformen, soweit diese an Anschauungen haften. Nur als reine Begriffe sollen Raum und Zeit ebenfalls eine transcendente Geltung haben. Die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen verwirft er nur für das Bewusstsein, als vorhergehende Begriffe und leere Formen;

*) Wundt missbraucht die Termini, z. B. Hylozoismus für Fechners Gestirnbeseelung, Animismus für Thelismus, Apperception für Wille, Intellektualismus für Logismus, Idealismus für Spiritualismus, Spiritualismus für Idealismus, transcendenten Monismus für Identitätsphilosophie, reales Objekt für Ding an sich u. s. w.

**) Grundriss der Psychologie, 3. Aufl., S. 383—389.

da er aber unbewusste Geistesthätigkeit leugnet, so gilt diese Verwerfung unbedingt. Die Vorstellungen werden auf die realen Objekte (Dinge an sich) bezogen, deren Bilder oder Symbole sie sind; diese aber entsprechen ihnen als von uns unabhängige Existenzen und sind ihre mittelbaren Ursachen. Das klingt ganz transcendental-realistisch; aber dass solche unabhängige Existenzen neben und hinter unseren Vorstellungen vorhanden sind, will Wundt naiv realistisch durch die (numerische) Identität von Vorstellung(sobjekt) und (realem) Objekt in der Anschauung erweisen. Das »reale Objekt« ist ihm nichts anderes als die Vorstellung selbst nach Anbringung der logischen Korrekturen. Trotzdem soll es die relative Konstanz und Beharrlichkeit haben, die dem Vorstellungsobjekt fehlt, weil es »vorstellbar«, d. h. Vorstellungsmöglichkeit im Sinne Mills bleibt. Wie dieses bloss mögliche reale Objekt Ursache der wirklichen Vorstellung werden könne, und wie es als Ursache mit seiner Wirkung in Eins fallen kann, hat Wundt nicht erklärt. Ebensowenig hat er erläutert, wie die Begriffe unseres abstrakten, reflektierten, diskursiven Denkens auf die »realen Objekte« anwendbar sein können, da er doch ein unbewusstes intuitiv Logisches als Bestimmungsgrund für die Beschaffenheit der »realen Objekte« leugnet und diese ganz als Produkte von einseitigen, blinden Willensakten auffasst. Die begriffliche Verstandeserkenntnis nennt Wundt äussere, die anschauliche Wahrnehmungserkenntnis aber innere Erfahrung. Der Verstand ist nach ihm analytisch, interpretiert, erklärt und begreift; die Vernunft ist synthetisch, ergänzt und ergründet. Diese Unterschiede, die Wundt selbst überall verwischen muss, weil sie gar keine haltbaren Grenzen ziehen, nimmt Wundt zum Anlass, um mit Kant transcendente Vernunftideen über den Verstandesbegriffen aufzustellen. Diese fallen aber teils in das Bereich der Verstandeserkenntnis, teils in das unbestimmte Unerkennbare, wo alles Denken aufhört. Sie sind ein offenbarer Verstoss gegen die induktive Methode, der ein von der Naturwissenschaft ausgehender Denker am wenigsten untreu werden sollte, und ein Hinübertreten auf den Langeschen Standpunkt fiktiver Begriffsdichtung, den doch Wundt selber bekämpft.

Wundts Tafel der Verstandesbegriffe und Vernunftideen ist folgende:

A. Verstandesbegriffe.

1. Reine Formbegriffe.

Einheit
Mannigfaltigkeit

Qualität		Quantität	
Das Einfache	Das Zusammengesetzte	Das Einzelne	Die Vielheit

Allgemeiner Zahlbegriff

Unabhängig veränderliche Zahl	Abhängig veränderliche Zahl

Allgemeiner Funktionsbegriff.

2. Reine Wirklichkeitsbegriffe.

Sein	Werden
Substanz	Kausalität
Substanz und Accidenz	Ursache und Wirkung

Kraft

Potentielle Kraft	Aktuelle Kraft
Substantielle Kausalität	Aktuelle Kausalität
Ursache	Zweck.

B. Transcendente Vernunftideen.

1. Kosmologische Ideen.

Raum		Zeit	
Unendliche Teilbarkeit	Unendliche Ausdehnung	Unendliche Vergangenheit	Unendliche Zukunft
Materie		Kausalität	
Begrenzte oder unbegrenzte Teilbarkeit	Begrenzte oder unbegrenzte Ausdehnung	Bestimmter oder unbestimmter Anfang	Bestimmtes oder unbestimmtes Ende

2. Psychologische Ideen.

Einzelseele	Gesamtgeist

3. Ontologische Ideen.

Individuelle Einheit	Universelle Einheit.

Zu beachten ist dabei, dass die Anschauungsformen hier unter die transcendenten Vernunftideen subsumiert sind, dass Einheit sowohl unter den formalen Verstandesbegriffen, als auch

unter den ontologischen Vernunftideen figuriert, und dass Kausalität sowohl unter den realen Verstandesbegriffen, als auch unter den kosmologischen Vernunftideen vorkommt. —

Die Substantialität der Individualseele als solchen bestreitet Wundt, weil dieselbe weder einfach noch absolut konstant ist, ausserdem aber auch noch, weil sie dadurch verdinglicht, d. h. hier: verräumlicht und verstofflicht würde. Letzterer Grund hat nur so lange Bedeutung, als die Substantialität mit räumlicher Stofflichkeit identifiziert wird. Dies that Wundt in seinen früheren Werken, wo er den naturwissenschaftlichen Begriff der stofflichen Substanz für richtig und nur einer hylozoistischen Erweiterung bedürftig hält. In seinen späteren Werken dagegen schreibt er ihm nur eine vorläufige, provisorische, uneigentliche Geltung als orientierender Hilfsbegriff zu, während die scheinbar stoffliche Substanz sich metaphysisch in lauter Kraftwirkungen oder substanzlose Willensakte aufgelöst hat. Wenn es nun noch eine metaphysische Substanz geben soll, so muss sie unräumlich und unstofflich sein, so dass eine »Verdinglichung« der Seele bei der Übertragung des Substanzbegriffs auf sie nicht mehr zu fürchten wäre. Wundt verwirft aber denselben auf seelischem Gebiet auch deshalb, weil er Konstanz der Energie und Konstanz der Substanz als Wechselbegriffe betrachtet, und ein Gesetz des Wachstums der geistigen Energie aufstellt. Durch die Inkonstanz der geistigen Energie erscheint ihm die Substantialität des Geistes ausgeschlossen, weil die Substanz doch eben das Konstante sein müsste. Dagegen ist freilich einzuwenden, dass die Konstanz der Substanz und die der Energie ganz verschiedene Begriffe sind, und dass das Wachstum der geistigen Energie von dem Wundtschen Standpunkt aus nur auf Transformation von Atomenergie aus materiellen in geistigere Erscheinungsformen zurückgeführt werden kann, ohne die Konstanz der Gesamtenergie zu beeinträchtigen.

Der Hauptgrund, warum Wundt sich gegen jede Substanz erklärt, ist der, dass Dinge und Individuen nur relative Konstanz haben, die metaphysische Substanz aber absolute Konstanz haben müsste, dass also Substanz nur als absolute Substanz denkbar ist. Er sieht also ein, dass die Anerkennung der Substanz ihn zum Monismus treiben würde; diesen aber weist er als einen nicht ernst zu nehmenden »geistreichen Einfall« ab, weil er Plu-

ralist sein will. Dazu fügt er noch andere Gründe hinzu. Der Substanzbegriff soll zunächst unfruchtbar sein, weil er uns nichts darüber lehrt, worin die hinzugedachte Substanz bestehe. (Diese Art der Unfruchtbarkeit teilt er mit dem Kausalitätsbegriff, der auch nichts darüber lehrt, worin die hinzugedachte hypothetische Ursache bestehe.) Er soll ferner sich selbst widersprechen als »denknotwendige Hypothese«, weil er einerseits denknotwendig ist, andererseits als eine Zuthat zur Wirklichkeit nur hypothetisch ist. (Ein subjektiv notwendiges Denken kann in seiner objektiven Gültigkeit, d. h. in seiner Anwendbarkeit auf das bewusstseinstranscendente Gebiet immer noch hypothetisch sein.) Er soll endlich darin sich selbst widersprechen, dass er als Substanz Unveränderlichkeit, als Kraft aber veränderliche Wirksamkeit verlangt. (Im ersteren Falle ist auf die Substanz mit Ausschluss der Accidentien, im letzteren Falle auf dieselbe mit Einschluss der Accidentien reflektiert, so dass das grammatische Subjekt verschieden ist und kein Widerspruch besteht.) Wundts Polemik gegen das, was er »substantielle Kausalität« im Gegensatz zur »aktuellen Kausalität« nennt, ist gegenstandslos, da für solche wohl kein Vertreter zu finden sein dürfte. Niemand sieht in der Substanz heute noch etwas anderes als eine konstante, aber unentbehrliche Bedingung bei der aktuellen Kausalität. Deshalb hindert auch die Annahme der Substanz nicht, wie Wundt glaubt, die Einsicht, dass Kausalität und Teleologie dieselbe Sache nur unter verschiedenen Gesichtspunkten sind. —

Wundt selbst behauptet aber die Einheit und Äquivalenz von Kausalität und Teleologie nur für die allgemeine Zweckmässigkeit der äusseren Naturgesetze, bestreitet aber jene besondere physische Teleologie, die der ältere Vitalismus annahm, und lässt nur da besondere Zweckmässigkeit zu, wo sie aus bewusst seelischer Thätigkeit entspringt. Unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Teleologie ist die Natur Hilfsmittel und Vorstufe in der Selbstentwickelung des Geistes; unter dem Gesichtspunkt der besonderen Teleologie dagegen ist alle scheinbar unbewusste Zweckthätigkeit der Organismen Äusserung einer stattgehabten Mechanisierung früherer bewusster Zweckthätigkeit, die in den Centralorganen Rückstände hinterlassen hat. Da diese Fechnersche Erklärung aber doch nur auf eine beschränkte Auswahl von Fällen bei stark centralisierten höheren Organismen passt,

so sieht Wundt sich veranlasst, eine zweite, eigene, Erklärung hinzuzufügen, die er »die Heterogonie der Zwecke« nennt. Sie besagt, dass jede bewusste Zweckthätigkeit ihren Zweck überschreitet und unbeabsichtigte, final zufällige Nebenwirkungen hervorruft, die dann nachträglich vom handelnden Individuum als seinen Zwecken gemäss anerkannt und zum Ausgangspunkt weitergehender bewusster Zweckhandlungen gemacht werden.

Das teleologische Problem hat sich hier darauf zusammengezogen, wie eine teleologisch zufällige Überschreitung der bewussten Zweckthätigkeit möglich ist. Giebt man diese Entstehung des Zweckmässigen aus teleologisch zufälligen, mechanischen Ursachen einmal zu, dann braucht man sie nur zu verallgemeinern, um den Einfluss bewusster Zweckthätigkeit entbehrlich und verschwindend klein zu finden. Soll aber mit der Einheit von Kausalität und Teleologie ernst gemacht werden, so muss sie gerade bei diesem Punkte durchgeführt werden. Indessen diese Durchführung scheitert an denselben Gründen, wie die Entstehung des Zweckmässigen aus bewusster Zweckthätigkeit. In beiden Fällen fehlt die einheitliche Vernunft, welche allein die Einheit des Zweckprozesses sichern könnte. Es ist ebenso unbegreiflich, wie ohne Anerkennung einer einheitlichen teleologischen Vernunft im Universum die allgemeinen Naturgesetze zweckmässig ausfallen sollen, an welche die Thätigkeit der Atome gebunden ist, als wie aus dem bewussten Zusammenwirken der bewussten Zweckthätigkeit aller einen Organismus konstituierenden Atome die einheitliche bewusste Zweckthätigkeit dieses Individuums und die besondere Zweckmässigkeit seiner Organisation zustande kommen soll. —

Für den Psychologen Wundt ist das Wollen ein Produkt des Fühlens vermittelst des Affekts; für den Metaphysiker Wundt hingegen ist das Fühlen eine variable Reaktion des Wollens, also eine sekundäre Thätigkeit. Primäre Thätigkeit ist nur das immer sich selbst gleiche Wollen, abstrahiert von dem wechselnden Vorstellungsinhalt, den es erzeugt. Diese Thätigkeit nennt Wundt sonderbarerweise die reine oder transcendentale Apperzeption. Kant versteht darunter diejenige logisch-synthetische Intellektualfunktion, durch welche alle meine Bewusstseinsinhalte als die meinigen zusammengefasst, oder als zu meiner Bewusstseinssphäre gehörige gedacht werden. Die Psychologie versteht unter Apper-

zeption seit Herbart die Beziehung des Perzipierten auf das schon früher Bekannte, seine Einordnung in vorhandene Vorstellungsreihen und die damit verknüpfte Aneignung in den Schatz der bisherigen Erfahrungen und Erkenntnisse. Es ist gewiss verdienstlich von Wundt, die Aktivität aller Apperzeption und die Unentbehrlichkeit des Wollens für jede Apperzeptionsthätigkeit betont zu haben. Aber er irrt offenbar, wenn er die Apperzeption für ein blindes, noch vorstellungsloses Wollen hält, das erst den ihm noch fehlenden Vorstellungsinhalt hervorbringen soll; denn die Apperzeption setzt einerseits die bereits perzipierte Vorstellung voraus, andrerseits die Reihe derjenigen Vorstellungen, zu denen sie apperzipiert, d. h. denen sie eingeordnet werden soll. Er irrt, wenn er die apperzipierende Thätigkeit, welche der Perzeption erst nachfolgen kann, zu einer solchen stempelt, die der Perzeption vorhergeht, indem sie den Inhalt der zu perzipierenden Vorstellung erst erzeugt. Er irrt, wenn er den intuitiv logischen Charakter der synthetischen Intellektualfunktion verkennt, in welcher sowohl die den Vorstellungsinhalt erzeugende vorbewusste Thätigkeit, als auch die ihn apperzipierende Thätigkeit besteht. Er irrt endlich, wenn er das Wollen, das diese logischen Synthesen erst zur realen psychischen Thätigkeit macht, für leer und blind hält, statt seinen durch und durch teleologischen Charakter anzuerkennen. Erst durch diese Anerkennung wird die Apperzeptionspsychologie endgültig über die blosse Assoziationspsychologie hinausgehoben, während die Betonung des dabei beteiligten Wollens erst die Vorbedingung für den Übergang von dem passiven sich Zusammenfinden der Vorstellungen zu ihrer aktiven Auswahl, Beziehung und Verknüpfung bildet. Wundt zielt auf die Apperzeptionspsychologie ab, aber er verlegt sich den Weg zu ihr, indem er die unbewusste Zielstrebigkeit des Wollens und den intuitiv logischen Charakter der dabei beteiligten synthetischen Intellektualfunktionen verkennt und aus reinem, d. h. leerem Wollen ableiten will, was nur aus vorstellungserfülltem und logisch operierendem Wollen abzuleiten ist.

Wundt räumt ein, dass das Wollen als reines vorstellungsloses Wollen, schlechthin unbestimmt, und von anderen ununterscheidbar ist, dass es als solches zu der Gesamtheit der übrigen Willen noch gar keine Beziehungen haben kann, dass es vielmehr solche erst durch das Eintreten der Vorstellungen empfängt und

erst durch sie zum bestimmten, konkreten, inhaltvollen, reell wirkungsfähigen wird. Andrerseits will er den Vorstellungsinhalt des Wollens erst aus der Wechselwirkung mit anderen Willensthätigkeiten ableiten, nämlich aus der produktiven Thätigkeit, welche als Reaktion auf das Leiden folgt, das durch die Kollision mit einem fremden Wollen hervorgerufen wird. Der Vorstellungsinhalt soll also die Wirkung der thelisch-dynamischen Wechselbeziehungen sein; diese aber soll wiederum die Wirkung der konkreten Bestimmtheit der Willensakte durch Vorstellungsinhalte sein. Das ist offenbar ein circulus vitiosus; ein solcher ist nur zu vermeiden, wenn dem Willen entweder ein charakterologisch bestimmter, aber von der Vorstellung unabhängiger Inhalt zugeschrieben wird (Bahnsen), oder aber ein Inhalt von Vorstellungen, die zunächst unbewusst sind. In der That ist das, was Wundt beschreibt, nicht die Entstehung der Vorstellung, sondern die ihres Bewusstwerdens. Da Wundt aber gegen unbewusste Geistesthätigkeit eine ebenso entschiedene wie unmotivierte Abneigung hat und Bahnsens Standpunkt gar nicht kennt, so zieht er es vor, in dem Widerspruch jenes Cirkels stecken zu bleiben. Den noch von Lotze an I. H. Fichte bekämpften Begriff des relativ Unbewussten erkennt Wundt an und bringt ihn mit Nachdruck zur Geltung; den der absolut unbewussten Geistesthätigkeit bekämpft er mit Argumenten, aus denen bloss das eine hervorgeht, dass er gar nicht weiss, was dieser Begriff bedeutet.

Die Welt ist ein Stufenbau von Willensindividualitäten verschiedener Ordnung, die sich äusserlich als Gesamtorganismen, innerlich als Gesamtwillen darstellen. Ausgangspunkte auch der Geistesentwickelung sind die Atome, in denen alles vorgebildet ist, was in den höheren Einheiten zur Entfaltung kommt. Die Atomgeister sind die Reservoire aller Geistesentwickelung im Weltprozess; alle Intelligenz und Genialität der Individuen höherer Ordnung stammt ausschliesslich aus ihrer Intelligenz, da es keine andere Quelle giebt. Der Einzelne ist der einzige Erzeuger neuer Kräfte auch des Gesamtlebens, und es giebt keine Gemeinschaftszwecke, die nicht zuvor als bloss individuelle Zwecke der Gemeinschaftsglieder existiert hätten. Was das einzelne Atom als solches nicht könnte, das lernt es in geeigneter Wechselbeziehung mit seinesgleichen aus sich herauspumpen. Bei keiner Konsti-

tuierung eines Individuums höherer Ordnung kommt aus einer anderen geistigen Quelle etwas hinzu. Er teilt den Herbartschen Irrtum, als ob getrennte psychische Einheiten aus eigener Kraft und ohne weitere Vermittelung durch ein sie verbindendes Absolutes innerlich oder geistig auf einander wirken könnten. In alle dem zeigt sich sein pluralistischer Hylozoismus in unverschleierter Nacktheit. —

Der Gesamtgeist hat keine Existenz ausserhalb der Einzelgeister, die ihn konstituieren, und darum sein Prius bilden; aber er ist ebenso real wie sie, weil sie ebenso substanzlos sind wie er, und beide nur in der substanzlosen Aktualität ihre Realität haben. Ziel der Geistesentwickelung und praktisch-ethisches Ideal ist zunächst der Gesamtgeist der irdischen Menschheit und weiterhin der Universalgeist oder die universelle Gemeinschaft des kosmischen Geisterreichs, von der wir noch durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt scheinen. Weshalb für die Verwirklichung der Sittlichkeit eine Gemeinschaft von Milliarden Geistern günstiger sei, als eine von Millionen oder Tausenden oder noch weniger, lässt Wundt unerörtert, desgleichen, wie er dazu kommt, dieses sein ethisches Ideal als ethisches Postulat hinzustellen, obwohl er dasselbe für aussichtslos hält. Das Merkwürdigste aber ist, dass er aus der Aussichtslosigkeit dieses Postulats die logische Nötigung zu einer Ergänzung schöpft, nämlich zu seiner Rückprojektion in den letzten Grund des Seins und Werdens. Während er alle Versuche, aus der Erfahrungswelt auf geradem Wege zu einem einheitlichen Weltgrunde zu gelangen, als Steckenbleiben in fehlerhaften Analogien verwirft, glaubt er auf diesem Umweg über das ethische Ideal, dessen nach vorwärts aussichtslose Phantasmagorie kühn nach rückwärts projiziert wird, zu einem solchen zu gelangen, und hält dies für einen moralischen Beweis Gottes.

Freilich ist das so Erreichte nicht eine real gültige Hypothese, sondern bloss eine realitätslose Idee, die aber doch als Idee denknotwendig sein soll. Auch als Idee ist sie etwas rein Imaginäres, mit dem es unmöglich ist, irgend etwas anzufangen, weil es in Bezug auf seinen Inhalt schlechterdings unbestimmbar ist. Denn der so erlangte einheitliche Weltgrund kann einerseits nicht von dem aus ihm folgenden Weltinhalt abgelöst, sondern muss ihm adäquat gedacht werden. Er kann aber nicht absoluter Wille

sein, weil er als absoluter vorstellungslos sein und bleiben müsste, als vorstellungsloser aber wieder kein wirklicher, konkreter Wille sein könnte. Er kann nicht absoluter Verstand sein, weil die Forderung, unendlich viele Vorstellungen auf einmal zu umspannen, alle Thätigkeit zum Stillstand bringen würde. Er kann auch nicht Einheit des absoluten Willens mit dem absoluten Verstande wie bei Leibniz sein, denn wenn damit auch die Leerheit des Wollens wegfiele, so bliebe doch die unendliche Menge gleichzeitiger Vorstellungen bestehen. Dass diese Schwierigkeit nur aus der von ihm angenommenen Unendlichkeit der Welt entspringt und mit Annahme einer endlichen Welt verschwindet, hat Wundt nicht in Betracht gezogen.

So glaubt Wundt den Beweis geführt zu haben, dass weder Wollen noch Vorstellen noch die Vereinigung beider jemals als Universalprincipien gedacht werden können, d. h. dass der einheitliche Weltgrund dem Weltinhalt nicht adäquat gedacht werden darf, dem er doch adäquat gedacht werden sollte. Die realitätslose und zugleich inhaltlich unbestimmbare Idee desselben bleibt eine unvollziehbare Denkaufgabe, d. h. Wundts Metaphysik mündet mit seinem so wunderbar postulierten und rückprojizierten Absoluten in reinen Agnostizismus. Wäre die Idee zwar ihrem Inhalt nach in einer dem religiösen Glauben als Gottesidee genügender Weise bestimmt (wie bei Kant), so könnte dem religiösen Glauben überlassen werden, die wissenschaftlich mangelnde Realität und Existenz hinzuzufügen. Wäre andererseits die Realität des einheitlichen Weltgrundes wissenschaftlich gesichert und nur sein Inhalt unerkennbar, so könnte dem religiösen Glauben anheimgestellt werden, diese Realität mit einem ihm zusagenden idealen Inhalt zu füllen. Wo aber sowohl die Realität als auch die inhaltliche Bestimmtheit unerkennbar bleibt, da fehlt dem Glauben jeder Anhaltspunkt, um ein realitätsloses Unerkennbares als Gott, d. h. als Objekt eines religiösen Verhältnisses anzunehmen. Die übrigen Vertreter der pluralistischen Willensmetaphysik haben jedenfalls konsequenter gehandelt, als sie sich offen und entschieden zum Atheismus bekannten. —

Es ist nach alledem Wundt ebenso wenig gelungen, die Vielheit substanzloser Einzelthätigkeiten mit einer einheitlichen Allthätigkeit in eine verständliche Beziehung zu setzen oder gar aus ihr abzuleiten, wie es den übrigen Vertretern der pluralistischen

Willensmetaphysik gelungen war, die Vielheit substantieller Einzelwillen mit einem substantiellen Allwillen oder Urwillen in eine verständliche Beziehung zu setzen oder aus demselben abzuleiten. Es ist ihm ferner ebenso wenig gelungen, aus der Wechselbeziehung vieler vorstellungsloser Einzelwillen die Entstehung der Vorstellung und des Logischen zu erklären, wie den übrigen aus dem Wesen und der Bethätigung des Einzelwillens als solchem. Insoweit ist Wundts Leistung bloss negativ: er hat von einem Wege mehr gezeigt, dass er nicht zum Ziele führt.

Nebenbei hat aber auch seine Metaphysik noch einen positiven Wert, insofern sie einen Übergang von der pluralistischen zur monistischen Willensmetaphysik bildet. Wundt hat auch die naturwissenschaftlich Denkenden mit dem Gedanken vertraut gemacht, dass nicht nur die Seele, sondern auch die Materie bloss dem Scheine nach Substanz, in der That aber reine Aktualität ist und bloss in dieser Aktualität ihre Realität hat. Indem er die Vielheit der Geister und Dinge auf eine Vielheit von Willensakten zurückführt, arbeitet er, ohne es zu wissen und wollen, an der Auflösung des ontologischen Pluralismus und an der Vorbereitung des konkreten Monismus. Denn dass hinter allen diesen Willensakten kein substantielles Subjekt, hinter allen diesen Thätigkeiten kein Thätiges, hinter der aktuellen Vielheit kein einheitlicher substantieller Weltgrund stehe, das wird sich der menschliche Verstand doch niemals weismachen lassen. Sobald man aber dieses anerkennt, tritt man auf den Boden des konkreten Monismus hinüber.

Hamerling besitzt zwar diesen substantiellen Allwillen als fortdauernden einheitlichen Weltgrund und absolutes Subjekt aller Thätigkeit, aber er kann von der Substantialität der Individualwillen nicht los. Wundt hat zwar die Substantialität der Individualwillen als falschen Schein überwunden, hat aber dabei auch die Substantialität und die Willensessenz des einheitlichen Weltgrundes mit über Bord geworfen; er hat das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Fügt man von beiden das richtige zusammen, indem man das Falsche ausscheidet, dann hat man den konkreten Monismus, freilich erst einen solchen des blinden, alogischen Willens, der so noch immer Atheismus bleibt. Denn ein blosser Wille ohne Vernunft und Idee mag noch so absolut sein, er wird

doch niemals zum Objekt eines religiösen Verhältnisses brauchbar sein, also niemals Gott heissen können.*) —

Das Ansehen, das Wundt als Forscher geniesst, stützt sich übrigens keineswegs auf seine Metaphysik, die doch in vielen Punkten für den Geschmack des Publikums nicht agnostisch genug und für den der naturwissenschaftlich Gebildeten zu spekulativ ist, sondern auf seine physiologische Psychologie und die in dieses Gebiet gehörigen Spezialstudien. Die physiologischen Arbeiten von Weber und Helmholtz über Tastsinn, Gesicht und Gehör einerseits und Fechners Psychophysik andererseits bilden die Ausgangspunkte von Wundts physiologischer Psychologie. Wenn sich an die exakten Massbestimmungen in physiologischen Laboratorien und an die aus ihnen aufgestellten Reihen und Tabellen im Publikum übertriebene Erwartungen geknüpft haben, so ist Wundt daran nicht schuld. Er hat die physiologische Psychologie wohl nie anders aufgefasst als im Sinne einer Hilfsdisziplin für die Psychologie. Aber die exakte experimentelle Forschung stand von den Naturwissenschaften her in dem naturwissenschaftlichen Zeitalter der letzten Jahrzehnte in so ungemessenem Ansehen, dass man sich von ihrer Anwendung auf die Psychologie einen völligen Umschwung und neuen Aufschwung der Geisteswissenschaften versprach und überall nach Errichtung von Lehrstühlen und Laboratorien für die neue Disziplin verlangte.

Nachdem nunmehr dieses Verlangen für die grösseren Universitäten gestillt ist und die Ergebnisse von mehreren Jahrzehnten sich doch als vorläufig recht dürftig herausgestellt haben, ist, wenigstens in Deutschland, eine merkliche Ernüchterung und ruhigere Beurteilung der Sachlage eingetreten. Zwar giebt es immer noch Schwärmer, die da glauben, die Erneuerung der Wissenschaft werde schon noch kommen, wenn nur erst noch einige Menschenalter oder Jahrhunderte hindurch experimentiert und Tabellen auf Tabellen gehäuft sein werden. Indessen die besonneneren Elemente haben sich nachgerade überzeugt, dass diese Arbeiten doch nur im Vorhofe der Philosophie und Psychologie liegen, dass sie zwar in mancher Hinsicht genauere quantitative Bestimmungen geliefert, aber auf keinem Punkt zu wirklich

*) Vgl. »Wundts System der Philosophie« in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 66, S. 1—31, 123—152; »Wundts Ethik« in »Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart«, No. IV, S. 76—104.

neuen Aufschlüssen, Erklärungen, Hypothesen oder Theorien hingeführt haben und schwerlich jemals mehr leisten werden. Von einem späteren Beurteiler könnte sogar ihr Hauptwert darin gefunden werden, dass sie das philosophische Interesse der akademischen Kreise, welches Jahrzehnte lang wie hypnotisiert auf die Erkenntnistheorie beschränkt war, wieder auf die Psychologie gelenkt und dadurch ihren allzusehr verengten Gesichtskreis wieder erweitert hat.

Die empirische Psychologie am Ende des vorigen Jahrhunderts war gar zu unmethodisch, diejenige Benekes litt an dem Grundirrtum, das Ich erkenne sich nicht als Erscheinung, sondern wie es an sich ist, auch diejenige Brentanos blieb in der Einseitigkeit bloss innerer Selbstwahrnehmung stecken. Jetzt zum ersten Male wurde die Psychologie auf eine methodische Vergleichung der Ergebnisse der Selbstbeobachtung mit den jeweiligen äusseren Bedingungen gegründet. Das Verdienst, hierzu einen entscheidenden Anstoss gegeben zu haben, wird Wundt in der Geschichte auch dann unvergessen bleiben, wenn seine Metaphysik, Logik und Ethik längst verschollen sind.

Wenn bis jetzt noch keine besseren Früchte des wiedererwachten Arbeitsdranges auf dem Gebiete der Psychologie überhaupt zu verzeichnen sind, so liegt das hauptsächlich daran, dass die Köpfe der lebenden Generation meist durch eine mehr oder minder agnostische Erkenntnistheorie und Metaphysikscheu zu sehr mit Vorurteilen eingenommen sind. Eine fruchtbare psychologische Arbeit ist erst zu erwarten, wenn die trüben Schlammfluten der agnostischen Überschwemmung sich allgemach wieder verlaufen haben werden, von denen auch die Wundtsche Metaphysik noch verschlammt ist. Für die schon von Beneke angebahnte Übertreibung, durch welche von einigen Neueren die Psychologie an die Stelle der Philosophie überhaupt gesetzt wird und alle philosophischen Disziplinen in Psychologie aufgelöst werden, ist Wundt nicht verantwortlich.

c. Der übersinnliche Materialismus oder transcendentale Individualismus.

Der sinnliche Materialismus war daran gescheitert, dass er eine bloss subjektive, bewusstseinsimmanente Erscheinung, den Stoff, zum Weltprincip machen wollte, dass er die Teleologie

nicht erklären konnte und nicht über den irdischen Individualeudämonismus hinaus konnte. Der Agnostizismus hob sich selbst auf und drängte zu einer induktiven Weltanschauung auf transcendentalrealistischem Boden hinüber; er mündete in eine individualistische und pluralistische Willensmetaphysik, die nur in Bezug auf den absoluten Weltgrund agnostisch und damit als Wissenschaft atheistisch blieb. Die individualistische und die pluralistische Willensmetaphysik vermochte weder als reiner Pluralismus ohne einheitlichen Weltgrund fertig zu werden, noch auch dieses Eine mit dem Vielen widerspruchslos zu verbinden; sie scheiterte an dieser Aufgabe ebensogut, wenn sie versuchte, sowohl das Eine als auch die Vielen als Substanzen oder Wesen zu fassen (Bahnsen, Mainländer, Hamerling), als wenn sie beide als substanzlose Thätigkeiten hinstellte (Wundt). Es blieb nun noch der Versuch übrig, den Materalismus und mit ihm den Individualeudämonismus in eine übersinnliche Sphäre zu erheben, die Teleologie auf diesen übersinnlichen Materialismus zu stützen, den Agnostizismus in Bezug auf den absoluten einen Weltgrund streng festzuhalten, und dem Individualismus an dem übersinnlichen Materialismus einen neuen Halt zu geben. Setzt man die Worte »übersinnlich« und »transcendental« in ihrer Bedeutung einander gleich, so wird der übersinnliche Materialismus zum transcendentalen Individualismus.

Die individualistische Willensmetaphysik Bahnsens lässt zwar den Wesenskern des Individuums zwischen den durch keine Erinnerungsbrücke verbundenen Lebensläufen als bewusstloses Sein fortdauern, bietet damit aber keine Handhabe, um den irdischen Pessimismus durch einen transcendenten Optimismus zu verklären oder eine transcendente Entwickelung des Individuums anzubahnen. Die pluralistische Willensmetaphysik Mainländers, Hamerlings und Wundts giebt der Sehnsucht des Individuums nach persönlicher Fortdauer keine Nahrung, sondern schneidet ihr jede Hoffnung ab, zerstört aber damit auch den Nerv des Interesses am Individualismus überhaupt. Dem Menschen kommt alles darauf an, dass sein Wesenskern, wenn er fortdauert, als selbstbewusste Persönlichkeit fortdauert; aber es liegt ihm gar nichts daran, ob er als bewusstlose Substanz fortdauert. Denn dann können die verschiedenen Lebensläufe ebensogut von verschiedenen Willenswesen als von einem und demselben gelebt werden. Soll aber der materialistische Grundsatz, dass ein be-

stimmtes Bewusstsein nur auf materieller Grundlage möglich sei, gewahrt werden, so muss vor allen Dingen für einen materiellen Leib während der Zwischenpausen der sinnlichen Lebensläufe Sorge getragen werden. Dies kann nicht der sinnliche Leib sein, der im Tode zerfällt, folglich bleibt nichts übrig als die Annahme eines übersinnlichen Leibes aus unwahrnehmbarer Materie, der sich beim Zerfall des sinnlichen Leibes erhält.

So führt der Individualismus als transcendentaler mit Notwendigkeit zum übersinnlichen Materialismus. Er bleibt dabei einerseits wissenschaftlicher Atheismus, weil er den Agnostizismus in Bezug auf Gott festhält und wird andererseits praktischer Atheismus, weil er das Objekt des religiösen Verhältnisses nicht in einem Absoluten, sondern in dem eigenen transcendentalen Subjekt, d. h. in dem eigenen übersinnlichen Leibe sucht.

Neu ist dieser Standpunkt nicht, sondern nur eine Erneuerung der indischen Sankhyalehre des Kapila, des einen der drei Systeme, die Indien hervorgebracht hat. Wenn Schopenhauers Monismus als eine romantische Restauration der brahmanischen Vedantalehre anzusehen ist und Mainländers Atheismus eine deutliche Anlehnung an den buddhistischen Nihilismus (freilich nicht an seinen erkenntnistheoretischen Illusionismus) zeigt, so war zur Vervollständigung der romantischen Erneuerung des Indertums auch die Wiedergeburt der Sankhyalehre gleichsam historisch gefordert. Der übersinnliche Materialismus war eigentlich niemals ausgestorben, sondern war durch den pneumatischen Leib des Paulus ein Bestandteil der christlichen Glaubenslehre geworden. Die mystischen und theosophischen Spekulationen der späteren Ausläufer des Neuplatonismus, insbesondere des Psellos oder Psellios, hatten ihn dem Mittelalter zugeführt, wo er unter andern von den Kabbalisten gepflegt wurde, Paracelsus und seine Schule hatten ihm in der Renaissancezeit diejenige Form gegeben, in welcher er durch die beiden van Helmonts auch Leibniz berührte, und durch die Rosenkreuzer und andere Geheimverbindungen sich bis in dieses Jahrhundert erhielt.

Der Astralleib bei Paracelsus deckt sich durchaus mit dem pneumatischen Leibe bei Paulus, dem unveräusserlichen Leibe der Monade bei Leibniz und dem Ätherleibe bei I. H. Fichte. Nur war dieser Begriff des übersinnlichen Leibes bisher nur als Glied in naturalistisch-pantheistischen oder theistischen Systemen benutzt

worden. Jetzt hatte die starke materialistische und agnostische Zeitströmung den Versuch nahe gelegt, den übersinnlichen Leib als Princip der Individualität in einem atheistischen Systeme zu verwerten und damit ganz zu Kapila zurückzukehren.

Einen besonderen Anstoss erhielt dieses Unternehmen durch das Auftauchen des modernen Spiritismus, der die bei Propheten, Zauberern, Hexen und Heiligen altbekannten abnormen Erscheinungen durch Reihen von Sitzungen mit geeigneten Medien systematisch hervorzurufen bemüht war. Diese abnormen Erscheinungen, deren Thatsächlichkeit von der rationalistischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts in Bausch und Bogen verworfen wurde, haben auch unsere hervorragendsten Denker der Neuzeit lebhaft beschäftigt. Kants »Vorlesungen über Metaphysik« zeigen, dass seine »Träume eines Geistersehers« keineswegs bloss ironisch gemeint sind, wenn er auch später in der Anthropologie sich absprechend über das Gebiet äussert. Schelling in seinem Gespräch »Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt« (Werke, Abth. I, Bd. 9, S. 1—110), Hegel im dritten Bande der Encyklopädie (S. 151—198, 204), und Schopenhauer in den Parerga (I, 215—328) suchen jeder nach einer anderen Richtung hin dem abnormen Erscheinungsgebiet philosophische Bedeutung abzugewinnen. Die naturphilosophische Schule hat sich mit mehr Eifer als Kritik der Erörterung desselben gewidmet; insbesondere haben Schuberts Schriften bis in unsere Zeit nachgewirkt und eine umfangreiche, aber von den Philosophen lange missachtete Litteratur (Nees von Esenbeck, Justinus Kerner, Ennemoser u. s. w.) nach sich gezogen. Pertys Schriften bilden dann den Übergang zu den neueren Theisten, die sich, durch I. H. Fichte angeregt, diesen Problemen zuwandten, wie Ulrici und der Baaderianer Franz Hoffmann, und lebhaft dafür eintraten, dass der Spiritismus einen beachtenswerten Kern erhalte. In derselben Richtung musste die Beschäftigung namhafter Naturforscher mit diesen Problemen wirken, wie z. B. die von Crookes, Wallace, Flammarion, Zöllner.

Durch solche theistische Vertreter der akademischen Philosophie und naturwissenschaftliche Autoritäten gedeckt konnten auch die atheistischen Transcendentalindividualisten den Versuch wagen, ihren übersinnlichen Materialismus auf selbst erlebte spiritistische Erfahrungen zu stützen. Aber sie täuschten sich in der Erwartung, dass, was den Theisten recht, auch den Atheisten

billig sein werde. Sie werden bis heute noch so wenig als Philosophen angesehen, dass der erste Autor, welcher es wagte, sie in die Geschichte der Philosophie einzureihen, diese Vermessenheit damit büssen musste, dass sein grosses Werk schon um dieses einen Umstandes willen von massgebenden akademischen Autoritäten für »unwissenschaftlich« erklärt wurde. Um so mehr scheint es mir eine Forderung der Gerechtigkeit, diesen zur Vervollständigung des Individualismus unentbehrlichen und durch die historische Kontinuität in seinem Auftreten vollauf gerechtfertigten Standpunkt hier nicht unerörtert zu lassen. —

von Hellenbach (1827—1887) knüpft zunächst an die individualistischen Bestandteile in Schopenhauers System an und will untersuchen, wie tief die Wurzeln der Individuation in das Wesen hinabreichen. Mit Bahnsen teilt er den transcendentalen Realismus, führt aber die bei diesem nur angedeutete Konsequenz des metaphysischen Individualismus: die Seelenwanderung, energisch durch. Von Kant und Schopenhauer übernimmt er die dynamische Auffassung der Materie, bestimmt dieselbe aber näher (wie die Philosophie des Unbewussten) als atomistischen Dynamismus. Er bekämpft den sinnlichen Materialismus, die mechanistische Weltanschauung der modernen naturwissenschaftlichen Biologie und den naiven Realismus mit gleicher Entschiedenheit. Den beiden ersteren hält er die Unentbehrlichkeit eines zweckmässig organisierenden Princips hinter der groben Materie und ihrem Mechanismus entgegen, dem letzteren die Verschiedenheit unserer subjektiven Empfindungen und Anschauungen von der Beschaffenheit der wirklichen Natur. In seinen sozialistischen Reformgedanken ist er hauptsächlich durch St. Simon und Fourier beeinflusst, zeichnet sich aber vor Dühring durch konkrete Bestimmtheit, vor Comte und Mainländer durch verhältnismässige Besonnenheit seiner Vorschläge aus.

Gleich Schopenhauer betont er die Phänomenalität von Zeit, Raum und Kausalität, versteht aber darunter nur, dass sie dem Wesen des Willens nicht angehören, welches er als absolutes Ding an sich bezeichnet. Dagegen erkennt er die Notwendigkeit an, dass Zeit, Raum und Kausalität Formen der Natur, der relativen Dinge an sich im erkenntnistheoretischen Sinne des Worts, oder des individualisierten und objektivierten Willens seien. Freilich sind die Sinnesqualitäten ganz von der Organisation abhängig,

und dasselbe behauptet Hellenbach auch von der Dreidimensionalität des subjektiv idealen Anschauungsraums. Er giebt nicht zu, dass es die Dreidimensionalität der wirklichen Raumverhältnisse in der ausserbewussten Natur ist, durch welche die Seele mittelbar genötigt wird, ihre räumliche Rekonstruktion der Empfindungen in nicht weniger und nicht mehr als drei Dimensionen auszuführen. Vielmehr hält er diese Zahl der Dimensionen des Bewusstseinsraums für rein subjektiv bestimmt durch die geistige Veranlagung, die wieder auf der Organisation des Gehirns ruht. Er übernimmt von Zöllner die Hypothese, dass die problematische vierte Dimension des Raumes gewisse Erscheinungen in mediumistischen Sitzungen erklären könne, hält aber an der Zahl 4 für die Dimensionen des wirklichen Raumes in der Natur nicht fest, sondern schwankt zwischen einer noch grösseren Zahl und Null. Die Spiritisten haben in der Mehrzahl andere Erklärungen für die Erscheinungen angenommen als die vierte Dimension, so dass diese Hypothese in spiritistischen Phänomenen bis jetzt keine Stütze findet. Dass die Einschränkung der Dimensionenzahl auf Null den Raum überhaupt aufhebt und damit an seiner Stelle ein anderes principium individuationis erforderlich macht, hat Hellenbach nicht bemerkt; sonst würde er diesen Fall nicht als eine Möglichkeit behandelt haben. Die Nulldimensionalität des transcendenten Raumes kehrt entweder den Pluralismus sofort in Monismus um, oder sie macht eine raumlose Konstruktion der Individuation und der Kausalität zwischen den raumlosen Individuen zur Aufgabe.

Den Glauben an die Substantialität und Wesenhaftigkeit des Ich bekämpft Hellenbach auf das Heftigste und lehrt seine blosse Phänomenalität und seine strenge Sonderung von der Seele. Den Beweis für die Existenz einer intelligenten und wollenden Seele hinter dem erst allmählich sich entwickelnden Erscheinungsich findet er einerseits in der biologischen Unentbehrlichkeit eines organisierenden Princips, andrerseits in der Möglichkeit von Wahrnehmungen, die nicht durch die leiblichen Sinne vermittelt sind (bei der Telepathie, der Gedankenübertragung, dem Hellsehen). Da nichts im Verstande ist, was nicht vorher in den Sinnen war, so wird durch Ausschaltung der leiblichen Sinnesorgane bewiesen, einerseits, dass es noch eine zweite sinnliche Wahrnehmungsweise giebt, und andrerseits, dass es ein wahrnehmendes Subjekt für

diese zweite Wahrnehmungsweise giebt. Es ist wahrscheinlich, dass das seelische Subjekt dieser zweiten, ungewöhnlichen Wahrnehmungsweise zugleich das der ersten, gewöhnlichen ist. (Es fehlt dabei nur der Nachweis, dass bei Ausschaltung der Sinnesorgane auch die zu ihnen gehörenden Nervencentren ausser Funktion gesetzt seien, und dass diese nicht ausreichen, um dynamische Schwingungsreize oder psychische Inspirationen in sinnliche Anschauungen umzusetzen.) —

Indem Hellenbach stillschweigend voraussetzt, dass das Subjekt des hellsehenden Wahrnehmens durch andre Hilfsmittel als die leiblichen Centralorgane zu Anschauungen und Vorstellungen gelangt, schreibt er ihm einen unsichtbaren Leib hinter dem sichtbaren, einen Metaorganismus hinter dem Organismus zu. Diesen Metaorganismus betrachtet er als vermittelndes Glied sowohl für die Organisation des Organismus als auch für die hellsehende Wahrnehmung. Die Unwahrnehmbarkeit des Metaorganismus macht ihm keine Schwierigkeit, da ja viele Zustände der Materie und vor allem die Atome selbst unwahrnehmbar sind. Der Metaorganismus jedes Individuums muss vor seiner Konzeption bestanden haben, da er sonst nicht die Auswahl und Verarbeitung der Zeugungs- und Nährstoffe und die embryonale Entwickelung leiten könnte. Demgemäss wird er auch übrig bleiben, wenn der Organismus im Tode zerfällt, obwohl seine Unwahrnehmbarkeit uns hindert, dies unmittelbar zu beobachten.

Der Metaorganismus wird von Hellenbach mit der Seele identifiziert, d. h., da er materiell ist, die Seele wird materialisiert. Wäre der Metaorganismus von der Individualseele verschieden und nur Mittel für die Individuation eines Allwillens oder Allgeistes, dann wäre diese Individuation nur als eine funktionelle zu verstehen, und der Monismus bliebe in Kraft. Soll der Metaorganismus in dem Sinne Princip der Individuation sein, dass die substantielle Selbständigkeit und Besonderheit der Individualseele durch ihn verbürgt wird, dann muss er mit ihr identisch sein. Soll der transcendentale Individualismus mehr sein als eine bloss funktionelle Individuation des All-Einen, so muss er übersinnlicher Materialismus sein. So verstanden ist der Metaorganismus nicht mehr Hilfsmittel der Seele für Organisation und Wahrnehmung, sondern er selbst ist das transcendentale Princip und Subjekt dieser beiden Thätigkeiten. Die Materialisation der Seele

ist indessen bei Hellenbach keine Verstofflichung derselben im Sinne des naiven Realismus, weil ja die übersinnliche Materie des Metaorganismus ebenso wie die sinnliche des Organismus aus unstofflichen Kraftatomen zusammengesetzt ist. So kommt auch die Identitätsphilosophie im transcendentalen Individualismus zu ihrem Recht, freilich in einem ganz naturalistischen Sinne. Denn es sind ja die denkbar niedrigsten Formen der Objektivation des Willens, die materiebildenden Atome, aus denen der Metaorganismus, d. h. die Seele, ohne Rest zusammengesetzt ist.

Der Metaorganismus, der substantielle Wesenskern des Individuums, wirkt nicht nur auf den Organismus oder Zellenleib, den er sich angebildet hat, sondern empfängt auch Rückwirkungen von ihm. Er geht nach dem Tode nicht mehr als derselbe aus dem absterbenden Organismus hervor, als der er in ihn bei der Konzeption eintrat. Er ist bereichert durch die Erfahrungen dieses Lebens und enthält ihren kapitalisierten Niederschlag. Ebenso wird es ihm aber auch in künftigen Lebensläufen ergehen und ebenso ist es ihm in vergangenen ergangen. Der Metaorganismus ist in jedem Zeitpunkt seiner Gesamtdauer der kapitalisierte Niederschlag der Erfahrungen und Charaktermodifikationen aller bereits von ihm durchgemachten Lebensläufe. Die gemeine, auf das Erscheinungsich gerichtete Selbstsucht wird dadurch zu einer transcendentalen emporgeläutert, d. h. auf das transcendentale Subjekt aller dieser Lebensläufe gerichtet. Der sinnliche Egoismus wird zum übersinnlichen, bleibt aber Egoismus.

Der Metaorganismus ist es auch, der magische Kräfte entfaltet und Leistungen vollbringt, denen der Organismus nicht gewachsen ist. Diese Durchbrechung der gewöhnlichen phänomenalen Gebundenheit erfolgt nur bei besonders veranlagten Individuen, kann aber auch durch Übung gesteigert werden (Erziehung zum Medium). Nicht alle Erscheinungen ungewöhnlicher Art sind durch die Metaorganismen der anwesenden leiblichen Individuen erklärbar; bei manchen muss man zur Erklärung die Mitwirkung leibfreier Metaorganismen (Spirits) annehmen. So liefert Hellenbach dem modernen Spiritismus eine metaphysische Grundlage und wird darum von den Spiritisten, Okkultisten und Theosophen so hoch geschätzt.

Wenn Naturvölker die Seele nicht anders als räumlich und stofflich denken können, so ist das verzeihlich. Die ganze Ent-

wickelung der Metaphysik hat sich aber mit darum gedreht, diese Verräumlichung und Verdinglichung der Seele zu einem Stoff oder einer Materie von feinerer Beschaffenheit aufzuheben. Es ist ein arges Missverständnis der Identitätsphilosophie, wenn man sie in der Materialisierung des Geistes oder in der Auflösung der Materie in ein Objekt des bewussten Geistes, statt in der Erklärung der Materie wie des bewussten Geistes aus einem hinter beiden liegenden Dritten sucht. Nirgends sagt Hellenbach, dass es Atomkräfte anderer Art seien, aus denen die Seele, als aus aus denen der Leib zusammengesetzt ist; es sind nur dort unwahrnehmbare, hier wahrnehmbare Verbindungsformen, zu denen Atome gleicher Art sich vereinigt haben.

Das biologische und teleologische Problem, wie aus der mechanischen Vereinigung unorganischer Atome Lebendiges und Zweckmässiges entspringen könne, ist nur vom Organismus auf den Metaorganismus zurückgeschoben, aber im Metaorganismus von Hellenbach so wenig gelöst, wie im Organismus von der Naturwissenschaft. Wie die feineren Atomverbindungen des Metaorganismus es anfangen, die gröberen Atomverbindungen zu einem Organismus zusammenzufügen, bleibt ebenfalls unerklärt. Wie die Atome im Metaorganismus es fertig bringen, ihre vielen Atom-Bewusstseine zu einem einheitlichen Individual-Bewusstsein und ihre vielen atomistischen Willensrichtungen zu einem einheitlichen Individualwillen zu verschmelzen, bleibt bei Hellenbach ebenso rätselhaft, wie dasselbe Problem in Bezug auf den Organismus bei den sinnlichen Materialisten. Alle Probleme sind bloss um eine Stufe zurückgeschoben, keines der Lösung näher gerückt, wohl aber die Schwierigkeiten vervielfacht und ein trübes Nebelreich zwischen die Wirklichkeit und den einheitlichen Weltgrund eingeschoben.

Wenn der Metaorganismus bloss aus feineren, dünneren und flüchtigeren Verbindungen der gleichartigen Atome besteht wie der Zellenleib, so ist zwar seine Wechselwirkung mit diesem begreiflich, nicht aber, wie es zugehen soll, dass die feineren und flüchtigeren Verbindungen im Tode erhalten bleiben, während die gröberen und kompakteren sich auflösen. Da Hellenbach die Relativität der Individuationsstufen anerkennt, so muss auch zu jedem Tier- und Pflanzenorganismus ein Metaorganismus angenommen werden, ja sogar jede Zelle muss einen solchen haben, gleichviel, ob sie als isolierte oder mit anderen räumlich ver-

bunden lebt. D. h. aber in Individuen höherer Ordnung muss der Ineinanderschachtelung von Organismen verschiedener Individuationsstufen eine ebensolche von Metaorganismen entsprechen. Damit geht der Gewinn wieder verloren, dass der Metaorganismus des Gesamtindividuums als Centralmonas oder Archon oder Hegemonikon die Teile des Organismus leiten und beherrschen sollte. Denn nun müsste er ja erst den Kampf mit den in ihn eingeschachtelten Metaorganismen niederer Stufe aufnehmen, deren jeder den ihm entsprechenden Organismus niederer Stufe organisieren und leiten will. Vollständig durchgeführt ergiebt die ganze Ansicht nur eine gespenstische Verdoppelung der Wirklichkeit, die für die Erklärung gar nichts leistet. —

Die Bürgschaft dafür, dass der Metaorganismus den Tod des Organismus überdauert, kann nur darin gefunden werden, dass »leibfreie Bummelseelen« an den spiritistischen Sitzungen mitwirken. Wenn aber dem Metaorganismus der Lebenden magische Kräfte zugeschrieben werden, so müsste doch zunächst erst die genaue Grenze gezogen werden, wo die Leistungsfähigkeit dieser aufhört und eine Ergänzung der Erklärung durch Spirits nötig wird. Um diese von Hellenbach unterlassene Untersuchung anzustellen, hat Aksakow sein zweibändiges Werk »Animismus und Spiritismus« geschrieben. Dass ihm darin der versuchte Nachweis misslungen ist, habe ich in einer besonderen Schrift*) dargethan; Aksakow hat keinen Versuch gemacht, meine eingehende Widerlegung zu entkräften, sondern den Text seiner ersten Auflage in seiner zweiten Auflage und in der französischen Ausgabe unverändert abgedruckt. Der Beweis darf demnach bis auf weiteres als nicht geführt gelten. Damit fällt aber auch die Berechtigung hinweg, die Fortdauer des übersinnlichen Metaorganismus über den leiblichen Tod hinaus zu behaupten, d. h. der ganze transcendentale Individualismus verliert sein Fundament.

Alles Lebendige erhält seine Form im beständigen Wechsel des Stoffs, durch Mauserung seiner materiellen Bestandteile; das wird also auch vom Metaorganismus gelten müssen. Alles Lebendige durchläuft in seiner Form einen Cyklus von Phasen, die mit dem Keim beginnen und mit der Auflösung im Tode enden. Auch dem Metaorganismus muss eine solche Abwandlung von

*) »Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome.«

Phasen zugeschrieben werden, da er allmählich entsteht und mit jeder neuen Inkorporation seine Form um den kapitalisierten Niederschlag neuer Lebenserfahrungen bereichert. Sollte da nicht auch im Leben des Metaorganismus auf den aufsteigenden Teil des Gesamtlebenslaufes ein absteigender folgen und der ersten Entstehung eine letzte Auflösung folgen? Kann der Metaorganismus, der den Tod vieler Zellenleiber überdauert, mehr verbürgen als eine relativ längere Lebensdauer der Seele, die ebensogut wie das Leben jedes Zellenleibes mit dem Tode endet, wenn auch erst später? Und kann bei der Relativität aller Zeitmasse der vorläufige Fortbestand des Metaorganismus über den leiblichen Tod hinaus mehr bedeuten als eine Galgenfrist? Paulus darf den pneumatischen Leib »unverweslich« nennen, weil er weder auf Formenabwandlung noch auf Stoffwechsel, weder auf die Entstehung desselben aus Atomen noch auf die Möglichkeit seiner Wiederauflösung durch Disgregation der Atome Rücksicht zu nehmen hat. Hellenbach aber, der naturwissenschaftlich denken will, muss auch den Metaorganismus aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachten, d. h. für verweslich halten. Für Paulus ist der pneumatische Leib nur eine wunderbare Bekleidung der unsterblichen Seele, für Hellenbach ist er die Seele selbst, so dass mit ihm auch die Seele sich auflöst.

Wem kommt schliesslich die gewonnene Galgenfrist zu Gute? Nicht dem Ich, nicht der Kontinuität des persönlichen Selbstbewusstseins, nicht der menschlichen Persönlichkeit als solchen; denn diese sterben mit dem Zellenorganismus, an dem sie haften. Nur dem Metaorganismus und dem transcendentalen Individualgeiste, der als Summationsphänomen aus den Innerlichkeiten der Atome resultiert, die den Metaorganismus zusammensetzen. Wäre die Seele an sich unbewusst und gewänne erst durch den Zellenleib ein Bewusstsein, so könnte man sagen, dass nur das Bewusstsein des Individualgeistes stirbt, dieser selbst aber mit dem Metaorganismus fortlebt; dann wäre auch die Einheit des unbewussten Individualgeistes mit dem ihm durch den Zellenleib zuwachsenden Bewusstsein verständlich. Aber dann wäre ja der Metaorganismus überflüssig. Soll dieser irgend eine Bedeutung haben, so muss sie darin liegen, dass er ein zweites Bewusstsein hinter dem des Zellenleibes ermöglicht und diesem zweiten Bewusstsein die Kontinuität über die vielen Wiederverkörperungen

hinaus verbürgt. Dieses zweite Bewusstsein kann Hellenbach auch darum nicht entbehren, weil er eine unbewusste Intelligenz für unmöglich hält, also die zweckmässigen Wirkungen des organisierenden Princips auf eine transcendentale bewusste Intelligenz zurückführen muss.

Das hat aber den Nachteil, dass das zweite, kontinuierliche Selbstbewusstsein des Metaorganismus zu einer zweiten Persönlichkeit auswächst, die mit der ersten des Zellenleibes, dem Ich, nicht mehr zu vereinigen ist, sondern ihm als ein »Du« gegenübersteht. Der Individualgeist geht in zwei selbstbewusste Persönlichkeiten aus einander, eine sterbliche und eine unsterbliche, deren eine von der anderen magisch besessen ist. Das zweite, transcendentale Selbstbewusstsein mag in das erste, phänomenale, leiblich vermittelte, hineinschauen; dieses kann jedenfalls nicht in jenes hineinblicken und weiss von ihm nur indirekt als von einem fremden. Der Egoismus kann sich mithin nur auf das unmittelbar bekannte Ichbewusstsein beziehen, aber nicht auf das transcendentale Selbstbewusstsein des Metaorganismus, das ihm als Dämon, Genius, Fravashi, Schutzgeist, Schutzengel, aber jedenfalls als ein ebensosehr anderes Individuum gegenübersteht, wie irgend eine andere lebende Person oder ein Künstler oder Schriftsteller vergangener Zeiten, oder ein Engel der himmlischen Heerscharen. Ob dieser transcendentale Individualgeist, der sich in meine Angelegenheiten einmengt, nach meinem Tode fortlebt oder stirbt, geht mich um nichts mehr an, als ob irgend eines jener anderen genannten Individuen fortlebt oder gestorben ist.

Ob jener Geist von meinem Leben Nutzen oder Nachteil hat, kann mich nicht mehr interessieren, als ob irgend ein Engel aus meinem Handeln Gewinn oder Verlust erleidet, und dies kann schwerlich ein stärkeres Motiv zum sittlichen Handeln für mich werden, als ob andere Menschen von meinem Thun Förderung oder Schaden erleiden. Auch ob der Dämon erfahrener und tüchtiger wird, kann mich nicht mehr bekümmern, als dass die Menschen, zu denen ich in wahrnehmbarer Beziehung stehe, erfahrener und tüchtiger werden. Der Begriff des transcendenten Egoismus ist nur da anwendbar, wo das Ich meiner eigenen Persönlichkeit nach dem Tode erhalten bleibt, aber nicht da, wo es stirbt und ein anderes mir unbekanntes Ich, das nicht mein Ich ist, erhalten bleibt. Eine Ethik, die den Egoismus benutzen will,

um den Menschen in den Dienst jenes transcendentalen Individualgeistes zu stellen, mutet dem Egoismus zu, dass er ein anderes Ich für das seinige hält, beruht also auf einem offenkundigen Widerspruch. Der ganze übersinnliche Materialismus entspringt aus dem egoistischen Verlangen, das Leben des eigenen Ich über den Tod hinaus gesichert zu wissen, und sei es auch nur um eine Galgenfrist. Die Durchführung des übersinnlichen Materialismus zeigt aber, dass der Egoismus dabei doch um das Ziel seiner Sehnsucht geprellt wird; denn statt seines Ich ist es ein anderes Ich, das fortlebt. —

Der übersinnliche Materialismus oder transcendentale Individualismus ist darum eine wichtige Etappe der metaphysischen Entwickelung, weil er zum ersten Male den übersinnlichen Leib nicht bloss naiv realistisch als selbstverständliches Zubehör der Unsterblichkeit denkt, sondern mit klarem Bewusstsein die Konsequenz der materialistischen Wahrheit zieht, dass ein bewusstes Geistesleben nur auf leiblicher Unterlage möglich ist. Der Versuch scheitert daran, dass ein anderer Leib auch nur einem anderen Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Ich, persönlichen Geistesleben als Grundlage dienen kann. Ohne Leib kein bewusstes Geistesleben, mit anderem Leibe eine andere Persönlichkeit; über diese Alternative ist nicht hinauszukommen. Da ihre beiden Seiten für die Hoffnung einer persönlichen Fortdauer gleich tödlich sind, muss diese Hoffnung, soweit sie egoistischer Natur ist, wohl überhaupt begraben werden.

Egoistisch ist der Selbsterhaltungstrieb, die instinktive Todesfurcht, das Verlangen nach Glückseligkeit und eigenem Lebensgenuss über den Tod hinaus und der Drang nach unbegrenzter persönlicher Vervollkommnung durch Selbstentwickelung. Streift man diese Motive ab, so bleibt nur die Idee der individuellen Vervollkommnung und Weiterentwickelung ohne Beziehung auf das eigene Ich übrig, sei es, dass sie an die Stelle einer geleugneten oder bezweifelten Universalentwickelung tritt, sei es, dass sie nur eine Ergänzung zu ihr bildet. Der konkrete Monismus braucht keine Ergänzung zur Universalentwickelung, weil das in allen Individuallebensläufen thätige Subjekt ein und dasselbe absolute Subjekt ist. Der Individualismus hat es weit schwerer, an ein Zusammenwirken aller Individuen zu einer gemeinsamen Gesamtentwickelung zu glauben. Da seine Substanzen in den vielen

Individuen stecken, so muss auch die Entwickelung von ihm zunächst und hauptsächlich, wenn nicht gar ausschliesslich in einer individuellen Entwickelung gesucht werden, wenn sie nicht gänzlich geleugnet wird. So erscheint die individuelle Entwickelung über den Tod hinaus zwar als eine dem pluralistischen Individualismus nahe liegende Idee, aber als eine solche, die überflüssig wird, sobald man von ihm zum konkreten Monismus übergeht, und für die selbst auf dem Boden des Individualismus keine Möglichkeit einer Realisierung nachgewiesen werden kann. —

Du Prel (1839—1899) ging ebenfalls von Schopenhauer aus und gelangte nach Arbeiten, die sich teils auf Darwins Auslese im Kampf ums Dasein, teils auf Ernst Kapps Erklärung des Werkzeugs durch unbewusste Projektion von Leibesorganen stützten, zu einem transcendentalen Individualismus. Das erste Buch, in welchem er diesen Standpunkt öffentlich vertrat (»Philosophie der Mystik«, 1884/85) verfasste er jedoch erst, nachdem er die Hauptwerke Hellenbachs kennen gelernt hatte. In diesem Buche sucht er den transcendentalen Individualismus nicht aus dem Spiritismus, sondern aus dem Somnambulismus zu begründen; in seinen späteren Werken aber stützt er ihn, ebenso wie Hellenbach, auf den Spiritismus. Während jedoch Hellenbach sich vorzugsweise auf selbst erlebte Thatsachen beruft, arbeitet du Prel, ähnlich wie Perty, und mit gleich wenig Kritik, auf das Fleissigste die ältere und neuere okkultistische und spiritistische Litteratur durch. Im allgemeinen deckt sich der Standpunkt du Prels mit demjenigen Hellenbachs, so dass die Kritik des letzteren auch auf den ersteren passt. Es bleibt nur übrig, die vorhandenen Unterschiede zu beleuchten.

Wenn Hellenbach sich zuerst für die vierte Dimension begeistert hatte, später aber die Frage, ob der transcendente Raum n oder o Dimensionen habe, in der Schwebe gelassen hatte, so hält auch du Prel diese Frage offen. Während aber Hellenbach der Zeit transcendente Geltung zugeschrieben hatte, sucht du Prel einen Unterschied zwischen der transcendenten und bewusstseinsimmanenten Zeit dadurch zu konstruieren, dass er der ersteren ein »transcendentales Zeitmass« zuschreibt. Schon in seiner Dissertation hatte er Kants transcendentale Idealität der Zeit dadurch beweisen zu können geglaubt, dass im Traum und ähnlichen Zuständen bisweilen eine reissend schnelle Bilderflucht eintritt (d. h.

die normale Geschwindigkeit des Vorstellungsablaufs sich durch Hirnhyperästhesie steigert). Wie zwei Zeitabläufe mit verschiedener Geschwindigkeit in einem und demselben Weltprozess Platz finden, und wie ihre Wechselwirkung sich gestalten solle, hat er unerörtert gelassen. Trotzdem eine rein physiologische Erklärung der Erscheinung ausreicht, hat er an der Verwechselung eines relativ rascherenAblaufs der Hirnprozesse mit einer andersartigen Beschaffenheit der transcendenten Zeit hartnäckig festgehalten.

Hellenbach denkt soweit physiologisch, dass er das Gedächtnis auf organische Eindrücke zurückführt; du Prel dagegen denkt mystisch, indem er diese Erklärung verwirft und statt ihrer die Aufbewahrung der Gedächtnisvorstellungen in einem leibfreien transcendentalen Bewusstsein annimmt, ja sogar die Unentbehrlichkeit dieser Erklärung für einen Beweis der Existenz eines leibfreien transcendentalen Bewusstseins hält. Bei Hellenbach stützt sich das Gedächtnis des transcendentalen Bewusstseins auf materielle Veränderungen im Metaorganismus, ebenso wie dasjenige des gemeinen Bewusstseins auf solche im Zellenleibe. Du Prel verwirft aber die physiologische Erklärung deshalb, weil er der Materie ein Fassungsvermögen für so viele Spuren nicht zutraut, muss sie also für den Metaorganismus und den Zellenleib aus demselben Grunde verwerfen. Das Latentwerden einer Vorstellung für das gemeine Bewusstsein bedeutet nach ihm ihr Aktuellbleiben im transcendentalen Bewusstsein, in welchem nichts vergessen werden kann. Das transcendentale Bewusstsein umschliesst demnach die gleichzeitige Aktualität aller im Leben aufgenommenen Vorstellungen, z. B. aller jemals gehörten Musikstücke. Während sein Inhalt bei Hellenbach ganz auf dem Metaorganismus und dem in ihm kapitalisierten Schatz der empfangenen und verarbeiteten Eindrücke beruht, findet er bei du Prel an dieser materiellen Grundlage keine Stütze, sondern ist auf die eigene stetige Aktualität angewiesen.

Aber man darf nicht etwa daraus folgern, dass du Prel auf ein immaterielles transcendentales Bewusstsein hinaus will, vielmehr huldigt er dem übersinnlichen Materialismus in noch viel entschiedenerer Weise als Hellenbach. Bei beiden ist der Metaorganismus die Seele selbst, und alle seelische Thätigkeit eine Funktion des Metaorganismus. Indessen ist der Metaorganismus bei Hellenbach zwar materiell, aber nicht stofflich, d. h. die ihn zusammen-

setzenden Atome sind unstoffliche Kräfte; bei du Prel dagegen ist er selbst ebensogut stofflich wie dynamisch, nämlich eine objektiv untrennbare Einheit von Stoff und Kraft. Für Hellenbach ist der Stoff bloss eine subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein, die durch das unstoffliche Dynamidensystem der Dinge an sich hervorgerufen wird; für du Prel hat der Stoff eine transcendentreale Existenz, allerdings nur in Verbindung mit der Kraft, von der er nur durch Abstraktion getrennt werden kann. Du Prel steht also in Bezug auf Stoff und Kraft genau auf dem Standpunkt Büchners, nur dass er einen phantasiemässig ins Übersinnliche hinaus projizierten sinnlichen Stoff, Büchner aber diesen sinnlichen Stoff selbst meint; du Prel fällt also tief unter den von Hellenbach erreichten metaphysischen Standpunkt hinunter, nämlich vom rein dynamischen Materialismus auf einen stofflichen oder genauer: stofflichen und dynamischen Materialismus, ist aber eben darum den Laien, die vom naiven Realismus und sinnlichen Materialismus herkommen, so viel zusagender und verständlicher. Seine Bekämpfung des Materialismus ist demnach nichts weiter als eine Bekämpfung des sinnlichen Materialismus durch einen ganz ebenso naiven, aber desto phantastischeren und abergläubischeren übersinnlichen Materialismus. —

Du Prel nennt alles »transcendental«, was nicht oberhalb der Schwelle des wachen, normalen Bewusstseins liegt, also z. B. das Traumbewusstsein des gewöhnlichen und des durch narkotische Mittel erzeugten Schlafes, das somnambule Bewusstsein ersten Grades in der gewöhnlichen Hypnose, das somnambule Bewusstsein zweiten Grades im hypnotischen Hochschlaf oder Tiefschlaf, das alternierende Bewusstsein bei gewissen Zuständen geistiger Störung, das zur Sonderung von zwei und mehr getrennten Personen in demselben Individuum führen kann u. s. w. Alle diese verschiedenen Bewusstseinssphären, die hinter und unter dem normalen wachen Bewusstsein liegen, fasst du Prel in eine zweite Persönlichkeit oder ein zweites Selbstbewusstsein zusammen, obwohl sie unter einander mindestens ebenso sehr geschieden sind wie jedes von ihnen vom wachen Bewusstsein. Er behauptet auf Grund dieser Zusammenfassung einen Dualismus der Persönlichkeit im Individuum, während er doch nur von einem Pluralismus der Personen reden dürfte, dessen Zahl weit über die Zwei hinausgeht. Er übersieht dabei, dass die verschiedenen Unterbewusstseine von

dem normalen Bewusstsein nicht schlechthin getrennt, sondern durch schmale Erinnerungsbrücken und erschwerte Associationen verbunden sind, so dass der falsche Schein verschiedener Persönlichkeiten in einem Individuum nur da entsteht, wo durch krankhafte Decentralisation des Nervensystems diese Brücken zeitweilig ungangbar geworden sind und die Associationen zwischen den verschiedenen Bewusstseinen nicht mehr gelingen wollen.

Die Unterbewusstseine sind eine längst bekannte Thatsache; das Überbewusstsein ist eine unverbürgte Hypothese, aber sein thatsächlicher Bestand soll durch die falsche Identifikation mit dem Komplex der Unterbewusstseine sichergestellt werden. Die Unterbewusstseine haben einen sinnlich-bildlichen, reflexionslosen, symbolischen, zur Personifikation geneigten Inhalt, und entbehren in ihrer Bilderflucht der zielbewussten Leitung eines zwecksetzenden Willens, und zwar in um so höherem Masse, je weiter sie sich vom normalen wachen Bewusstseine entfernen. Das Überbewusstsein dagegen soll durchaus geistiger und zielbewusster Art sein, denn es soll den Aufbau und die Heilung des Organismus leiten, Inspirationen geben und dem gewöhnlichen bewussten Geistesleben als Genius vorstehen. Die vielen Unterbewusstseine gehören tieferen Stufen der Individualität als das normale Bewusstsein an, und ihr Hervortreten deutet auf den Eintritt einer Decentralisation hin; das Überbewusstsein dagegen muss einer höheren Stufe der Individualität angehören, denn es soll ja die vielen Individualbewusstseine der verschiedenen Lebensläufe zu einer höheren Bewusstseinseinheit zusammenfassen. Die vielen Unterbewusstseine sind ebenso wie das normale Bewusstsein an physiologische Hirnfunktionen gebunden, wahrscheinlich sogar an die Funktion tiefer liegender Hirnteile;*) das Überbewusstsein dagegen soll leibfrei in Bezug auf den sterblichen Zellenleib sein, wenn es auch Funktion des übersinnlichen, unsterblichen Metaorganismus ist. Die Unterbewusstseine deuten atavistisch zurück auf tiefere Stufen der Organisation, aus denen die menschliche sich entwickelt hat; das Überbewusstsein aber deutet nach vorwärts auf das hinaus, was aus dem Menschen weiterhin werden soll.

Bei diesen Gegensätzen ist es völlig unstatthaft, aus den das

*) Vergl. Prof. Th. Meynert: »Sammlung von populären wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns«, Wien, Braumüller, 1892, S. 218—225.

Unterbewusstsein bezeugenden Erfahrungen auf die Existenz eines zellenleibfreien Überbewusstseins zu schliessen, bloss weil beide »transcendental« genannt werden, und Kant unter dem »transcendentalen Subjekt« etwas oberhalb des empirischen Subjekts Belegenes verstanden hat. Dass die uns aus den Unterbewusstseinen bekannten bewussten Seelenthätigkeiten es nicht sind, die den Organismus bauen, erhalten und heilen, ist wohl sicher. Die Frage, ob die bauenden, erhaltenden und heilenden Thätigkeiten einem Überbewusstsein als bewusste angehören, oder ob sie als absolut unbewusste aufzufassen sind, kann dadurch ihrer Lösung nicht näher geführt werden, dass man den Inhalt der Unterbewusstseine untersucht. Die ausnahmsweise überraschenden Leistungen der Unterbewusstseine stammen teils aus der Verengerung und Koncentration des Gesichtskreises, teils aus einer Hyperästhesie der funktionierenden Hirnteile, die das Erwachen schwacher Erinnerungen und die Leichtigkeit der Association ebenso begünstigt, wie den Eintritt von Inspirationen. Woher diese Inspirationen stammen, ob aus absolut unbewusster Geistesthätigkeit oder aus dem individuellen Überbewusstsein, bleibt dabei offene Frage. —

Du Prel begnügt sich nun aber nicht damit, das leibgebundene Unterbewusstsein mit dem leibfreien Überbewusstsein zu identifizieren, sondern er identifiziert weiterhin das »transcendentale Bewusstsein« mit dem »transcendentalen Subjekt«, d. h. die Thätigkeitssphäre mit dem Thäter, die Funktion mit ihrem Träger. Da letzteres das metaphysische Wesen selbst ist, so erklärt er den Somnambulismus (d. h. das Studium der Unterbewusstseine) für die Eingangspforte zur Metaphysik. Es ist aber offenbar leichter, von der bekannten normalen bewussten Geistesthätigkeit auf ihren Träger oder das in ihr thätige metaphysische Subjekt zurückzuschliessen, als von einer hypothetischen überbewussten oder unterbewussten Geistesthätigkeit auf deren Träger, und keinenfalls kann die Seitwärtsbewegung von einer Bewusstseinssphäre zu einer anderen dazu beitragen, sich dem Subjekt zu nähern, das gleichmässig hinter und über allen steht.

So wenig du Prel die Existenz eines individuellen Überbewusstseins hat glaubhaft machen können, ebensowenig hat er irgend einen Grund dafür zu erbringen vermocht, dass das Subjekt eines solchen etwaigen individuellen Überbewusstseins numerisch

identisch sei mit dem Subjekt des normalen Bewusstseins. Vom Standpunkt des Monismus, d. h. der Einheit des absoluten Subjekts in allen Individuen wäre ja auch die Einheit des Subjekts des Überbewusstseins mit dem des normalen Bewusstseins selbstverständlich; aber vom Standpunkt des Individualismus ist sie es gar nicht, sondern bedarf sehr des Beweises, ehe sie behauptet werden darf. Du Prel aber behauptet sie ohne jeden Beweisversuch und nennt den Menschen ein Amphibium höherer Art, monistisch als Subjekt, dualistisch als Person. —

Einen Monismus des Naturganzen über der Vielheit der Individuen giebt zwar auch du Prel als unentbehrlich zu, lässt sich aber auf eine nähere Erörterung desselben nicht ein, die offenbar seinen transcendentalen Individualismus umstossen müsste. Wenn er seine Seelenlehre »monistisch« und überhaupt seinen Standpunkt »Monismus« nennt, so meint er damit nicht einen Gegensatz zum ontologischen Pluralismus der Individualsubstanzen, sondern zum Cartesianischen Dualismus, also das, was man sonst Identitätsphilosophie nennt. Die Behauptung, dass es nur eine einzige Art von Substanz gebe, sucht er dadurch zu sichern, dass er die Substantialität des Geistes leugnet und nur diejenige des Stoffes anerkennt, ähnlich wie Häckel die Einzigkeit des Weltgesetzes dadurch herstellt, dass er die Teleologie leugnet und nur die Kausalität gelten lässt. Der Geist ist in du Prels Augen bloss eine Funktion des Stoffes, die Seele ein räumlich-stoffliches, geformtes und gegliedertes Ding, nur aus dünnerem und feinerem Stoffe als der Leib. Damit sinkt er auf die kindliche Anschauungsweise der Naturvölker zurück; für ihn hat die gesamte Erkenntnistheorie und Metaphysik vergebens daran gearbeitet, diesen naiven Realismus zu überwinden. Aber dem gefürchteten Dualismus entgeht er darum doch nicht, denn er trägt ihn in die materielle Substanz selbst hinein in Gestalt des Gegensatzes von Stoff und Kraft. Der Stoff als solcher kann nicht geistig funktionieren, sondern nur als kraftbegabter vermittelst seiner Kräfte. Statt der versprochenen Einheit haben wir also wieder wie bei Büchner doch nur die Verkoppelung Zweier, deren Verhältnis, Zusammengehörigkeit und Verbindungsweise völlig unklar bleibt.*) —

*) Vgl. »Moderne Probleme«, 2. Aufl., No. XV, S. 207—277; »Phil. des Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. II, S. 468, 519—521; »Der Spiritismus«, 2. Aufl.; »Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome«.

Hellenbach und du Prel gelten den deutschen Spiritisten als diejenigen, welche ihrer Weltanschauung eine philosophische Grundlage gegeben haben. Mit diesem spiritistischen transcendentalen Individualismus in Deutschland traf eine verwandte Strömung zusammen, die angloindische Neotheosophie, die in der international verzweigten »theosophischen Gesellschaft« ihre Vereinsorganisation hat. Diese nimmt aus der Sankhyalehre die substantielle Selbständigkeit des Individuums, aus dem Buddhismus das Karma oder das Gesetz der substantiell fortbestehenden Summe von Schuld und Verdienst des Individuums als des Bestimmungsgrundes für das Schicksal der künftigen Lebensläufe aus der brahmanischen Vedantalehre ein müssig im Hintergrunde liegendes abstrakt Eines Sein als einheitlichen Weltgrund, aus allen zusammen den absoluten Illusionismus des Majaschleiers und den Aberglauben an Dämonen, Naturgeister und allerlei Spuk. Diese einander widersprechenden Bestandteile werden zu einer Weltanschauung zusammengesetzt, die der christlichen ebenso überlegen sein soll, wie der abendländischen Wissenschaft.*) Die mehrfach erwähnte Hinneigung zu Indien bei Schopenhauer und seinen Schülern erleichterte die freundliche Beziehung zwischen dem deutschen transcendentalen Individualismus und dieser angloindischen Neotheosophie. Der ganze Vorgang erinnert an die Einwanderung orientalischer Kulte ins römische Reich beim Niedergange des Glaubens an die alten heimischen Götter.

Als in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten das Bewusstsein von dem Werte des Individuums erwacht war (neuere Psalmen, Epikureismus, Stoicismus), da wollte der Egoismus sich nicht mehr mit der schattenhaften Existenz im Hades begnügen, und die freien Männer strömten zu den Mysterien. Wenn daselbst auch für die niederen Grade der Eingeweihten theatralische und symbolische Schaustellungen genügen mussten, so suchten doch die höheren Grade ihre Sehnsucht nach Fortdauer zweifellos mit spiritistischen Sitzungen zu nähren und ihren Glauben zu kräftigen. Aus dem Kampf ums Dasein der vielen verschiedenen Mysterien ging zuletzt das Christusmysterium (vgl. Col. 1, 26—27; 4, 3) als Sieger hervor, teils weil es sich an alle Geschlechter und Stände

*) »Philosophische Fragen der Gegenwart«, No. IX; »Indische Gnosis oder Geheimlehre«, S. 179—206.

wandte, teils weil es so einfach war. Die Auferstehung Christi war die Bürgschaft für die der Seinen (Col. 2, 12—13; 3, 1 und 4). Seit nun aber die überlieferten Zeugnisse für die leibliche Auferstehung Christi vor dem Richterstuhl der modernen historischen Kritik sich als unzulänglich erwiesen haben, um diesen Glauben zu stützen, ist das Wort des Paulus in Kraft getreten: wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist unser Glaube eitel. Da greift die unsterblichkeitsdurstige Masse wieder zurück nach den Beweismitteln, die in den antiken Mysterien den Glauben bekräftigen sollten, hüllt sie in ein pseudowissenschaftliches Mäntelchen und holt den phantastischen Aufputz noch etwas weiter her als die Alten, nämlich aus Indien. In dem Masse, als der christliche Unsterblichkeitsglaube wankend wird, muss die indische Lehre der Metempsychose, Reïnkarnation oder Wiederverkörperung an ihre Stelle treten in allen den Kreisen, in welchen der Egoismus noch üppig genug wuchert, um sich auch als transcendenter Egoismus geltend zu machen und für seine Selbstbehauptung den transcendentalen Individualismus zu fordern. Dass er damit sich selbst täuscht und sein Ziel verfehlt, haben wir bereits bei der Kritik Hellenbachs gesehen. —

Da der Egoismus die treibende Kraft des Individualismus ist, sowohl der individualistischen Willensmetaphysik, als auch des transcendentalen Individualismus, so muss er sich schliesslich auch als solche enthüllen, damit das bisher bloss verschleiert zu Grunde liegende Princip in seiner ganzen Nacktheit und Blösse zu Tage tritt. Denn jedes Princip muss rücksichtslos bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt werden, damit man erkennt, was mit ihm zu erreichen ist und was nicht, und wohin man gelangt, wenn man sich ihm anvertraut.

d. Der selbstherrliche Individualismus oder die Apotheose des Egoismus.

Diese Wendung hatte sich bereits im Anfang des 19. Jahrhunderts im Anschluss an I. G. Fichte durch Friedrich Schlegel vollzogen, der die Freiheit der dichterischen Phantasie aus dem ästhetischen Schein in das wirkliche Leben übertragen wollte. Aber damals galt das als eine vorübergehende Verirrung der Romantik, die von ihrem Urheber selbst später verleugnet wurde. Um die Mitte des Jahrhunderts tauchte dann aus der Zersetzung

der Hegelschen Schule der politische und soziale Anarchist Stirner als einer der Vorboten der Revolution auf, der es ernst meinte, der aber wie ein Meteor wieder verschwand, weil die Zeit für seine Wirksamkeit noch nicht gekommen war. Gegen Ende des Jahrhunderts endlich zog Nietzsche die letzten Konsequenzen des selbstherrlichen Ich und wurde dadurch zum litterarischen Hauptvertreter der décadence fin de siècle.

Fr. Schlegel (1772—1829) verwirft die Doppelheit und Sonderung des absoluten Ich vom empirischen bei Fichte als einen Dualismus, der Spekulation und Leben auseinanderreisst. Denn nicht nur im Philosophen waltet das absolute Ich, sondern auch in dem Dichter, weil nach Fichte die Kunst den transcendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen macht. Wer wahrhafter Philosoph oder Dichter ist, der hat den Gegensatz des absoluten und empirischen Ich überwunden; wer es nicht hat, der gehört zu den Rohen, Platten, Gemeinen. Schon nach Schilber macht die ästhetische Auffassung frei von der Sklaverei des Sittengesetzes; es giebt keine andere Tugend als Genialität, die alles adelt. Im theoretischen Gebiet ist die Schranke der besonderen Individualität absolut und darum das Ich bloss relativ; das praktische Ich aber ist selbst das absolute, indem es das Empirische bestimmt. Es giebt also keine Schranken, als die das Ich sich selbst gesetzt hat, mithin auch keine, die es nicht selbst wieder aufheben könnte.

Das Ich ist die absolute Macht, die alles schafft; es ist aber auch ebenso die Macht, das Geschaffene wieder zu vernichten. Nur muss es irgend welche Schranken doch wieder herstellen, um Ich zu bleiben. Deshalb ist die Anstrengung des Wirkens, Ringens und Arbeitens doch schliesslich zwecklos, und der Müssiggang, die gottähnliche Kunst der Faulheit nach Art der griechischen Götter, oder das schöne Vegetieren der Pflanze erscheint als das Höhere. Aber es ist etwas im Gemüt unvergänglich: die Sehnsucht nach der ewigen Jugend und das Suchen nach ihr. Im Suchen selber der Sehnsucht findet der Mensch allein die Ruhe, die Einheit von Schaffen und Faulheit. In ihr liegt das Göttliche, das nicht ausser dem Ich gesucht werden darf, sondern in seinem eigenen Wesen. Welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigener Gott ist? Jeder Gott, den der Mensch sich nicht selbst gemacht hat, ist ein Abgott. In diesem Sinne ist die Religion ein Produkt der Freiheit; denn das Ich ist so

sich selbst zum Absoluten geworden, und die Moralisten haben unrecht, dem hierher Gelangten Vorwürfe über Egoismus zu machen.

Für den Genialen giebt es nichts Heiliges, weil es keine Schranke giebt, die er nicht gesetzt hätte, und über die er sich nicht hinwegsetzen könnte; er ist frei von jeder Sitte und Gesetzlichkeit. Er verfolgt niemals einen Zweck mit Ernst, weil er weiss, dass alle Zwecke eitel sind. In der Erhebung über alle Schranken und Rücksichten wird er sich seiner Unendlichkeit negativ bewusst, positiv, indem er diese seine Freiheit geistig und sinnlich geniesst. Aber er nimmt sich selbst in keinem Augenblicke ernst, weil er keinen Zweck ernst nimmt; er spielt mit sich ebenso wie mit der Welt, und nur dieses freie Spiel ist ihm ernst. Die Genialität äussert sich darum als Humor, d. h. als ein Schillern zwischen Ernst und Scherz, das stets denjenigen täuscht, der es für eines von beiden mit Ausschluss des andern hält. Die auflösende und paradoxe Seite dieses genialen Humors aber, die am meisten in die Augen fällt, stellt sich als Ironie dar, und darum ist die Ironie zu dem Stichwort geworden, unter welchem die Schlegelsche Lehre fortgewirkt hat. Der Schellingianer Solger hat sich sogar bemüht, die Ironie für den Umschlag der Idee der Schönheit in die Idee Gottes zu verwerten, ohne damit Anerkennung zu finden.

Diese Übersteigerung des empirischen Ich zur Absolutheit war eine Widerspiegelung der Ausschreitungen der französischen Revolution in der deutschen Litteratur, welche damals noch die Neigung hatte, ihre Strömungen philosophisch zu begründen. Schlegel vertrat diesen Standpunkt in seinen Schriften von 1798 bis 1801, modifizierte ihn aber schon in seinen von 1803—1806 gehaltenen Vorlesungen, und kehrte ihn in den Vorlesungen seiner letzten Lebensjahre in das Gegenteil um. Mit der Rückkehr der Romantik aus dem revolutionären Sturm und Drang in die Bahnen der Restauration verschwand auch Schlegels Evangelium des selbstherrlichen, aller Schranken spottenden Ich, und ihr Urheber selbst flüchtete sich vor den Verirrungen seiner Jugend in den philosophischen Theismus und in den Schoss der allein selig machenden Kirche, ohne mit diesem späteren Standpunkt irgend welchen Einfluss auszuüben. Von geschichtlicher Bedeutung ist nur sein erster Standpunkt, der des selbstherrlichen

Individualismus; denn dieser sollte noch zweimal seine Auferstehung feiern. —

Als die Linke der Hegelschen Schule zu revolutionären Tendenzen hinneigte, wurde mit dem, was bei Schlegel ästhetische Ironie gewesen war, bittrer Ernst gemacht. Ruge bekämpfte von 1840 an den aristokratischen Geniekultus von Strauss im demokratischen Interesse und überhaupt alle Romantik als den Standpunkt der fixen, d. h. der festgewordenen, obwohl durch den Protestantismus überwundenen Idee. Feuerbach war 1841—1843 bereits dazu gelangt, nicht mehr die vernünftige Idee des Menschen, sondern den leiblichen, sinnlich gegebenen Menschen als den wahrhaft wirklichen, und die Glückseligkeit als seine Bestimmung anzusehen, hatte aber noch nicht Zeit gefunden, seine abstrakt rationalistische Humanitätsreligion und Humanitätsmoral auf Grund dieser sensualistischen Wirklichkeitsphilosophie umzugestalten. Die französischen Sozialisten Louis Blanc und Proudhon hatten in Deutschland an Weitling einen Nachfolger gefunden; auch Marx hatte seine schriftstellerische Thätigkeit bereits eröffnet. Edgar Bauer verwarf nicht nur jede Staatsform, sondern auch Gesellschaft, Nationalität, Ehe und Privatbesitz, um den Menschen von allen Fesseln gelöst, frei auf sich selbst zu stellen. In der »reinen, freien Kritik« Edgars und Bruno Bauers hat die negative Seite der Hegelschen Dialektik sich von ihrer positiven Ergänzung abgelöst und ist zur alles zersetzenden Sophistik geworden, deren Spiel das Subjekt im Interesse der Wahrheit ruhig und heiter zuschaut. —

Stirner (richtig Schmidt, 1806—1856), der von Bauer persönlich stark beeinflusst war, stellte sich die Aufgabe, das Hegelsche Ideal des Vernunftstaats, das sozialistische Ideal der kommunistischen Arbeitsgesellschaft, das Feuerbachsche Ideal der allgemeinen Humanität und das Bauersche Ideal der in der »reinen Kritik« zur Geltung kommenden unpersönlichen Wahrheit gleichmässig als unhaltbar zu erweisen und auf den Trümmern aller zerstörten Ideale dem souveränen Ich seinen Thron zu errichten. Er stützt sich dabei ebenso wie Schlegel auf das Fichtesche Ich, d. h. auf das empirische Selbstbewusstsein, dass er mit Schlegel und Feuerbach zum Absoluten erhebt, so dass die Fichtesche Unterscheidung zwischen empirischem und absolutem Ich verschwindet. Wohl aber hält er den Unterschied zwischen schaf-

fendem und geschaffenem Ich fest. Das letztere ist selbsbewusst und durch das mitgeschaffene Nichtich begrenzt, also nicht absolut; das erstere ist alles in Allem, der Schöpfer sowohl des selbstbewussten Ich als auch des Nichtich, aber es ist auch nicht selbstbewusst oder bewusst, sondern gedankenlos wie im tiefsten Schlafe oder Nachdenken, unsagbar, unaussprechlich, unaufzeigbar, unerreichbar für das Wissen. Das schöpferische Ich gehört weder zu der Welt der materiellen Dinge, noch zu der des (bewussten) Geistes, die ja beide nur seine Schöpfung sind; es ist aber auch nicht Substanz, denn als solche wäre es unvergänglich und unsterblich, woran Stirner nichts gelegen ist. Es ist vielmehr der vergängliche, sterbliche Schöpfer seiner selbst; es ist Nichts, und in seiner Selbstverzehrung bis zum Tode erweist es sich auch als das Nichts, dass es ist. Anfang und Ende des Stirnerschen Werkes lautet: »Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt!«

Ich als schöpferisches bin schon Eigner der Welt der Dinge und des Geistes, der Natur und der Weltgeschichte, denn alles ist mein Geschöpf. Ich als geschaffenes selbstbewusstes Ich bin noch nicht Eigner der Welt, da das Nichtich mir als Schranke gegenübersteht. Aber wie ich mich selbst beständig verzehre, so auch die Welt, die ich als schöpferisches Ich immer neu schaffe. Mir als geschaffenem, selbstbewussten Ich gehört jederzeit nur soviel von der Welt, als ich mir von ihr aneigne, um den Hunger meines Egoismus damit geniessend zu stillen. Wie Ich Schöpfer und Eigner von allem bin, so auch der alleinige Massstab und Wertmesser von allem, und darum schlechthin vollkommen. Ich bin zwar als geschaffenes Ich wahrer und vollkommener Mensch, als schöpferisches Ich aber zugleich mehr als Mensch, und am (Feuerbachschen) Begriff des Menschen gemessen das Unmenschliche; denn ich bin das allein Wirkliche, und alles andere hat nur eine von mir abgeleitete Wirklichkeit. Ich bin nicht ein Ich neben anderen Ichs, sondern das alleinige Ich, und so erst der Einzige. Da die ganze Welt mein Geschöpf und mein Eigentum ist, bloss dazu bestimmt, von mir verzehrt zu werden, so kann ich mit ihr schalten wie ich will. Recht, Sittlichkeit, Heiligkeit haben für mich keinen Sinn, denn meinem Eigentum bin ich nichts schuldig, und wenn es mir beliebt, es zu hüten, so thue ich es meinetwegen und aus keinem andern Grunde. —

Es giebt keine andere Motivation als eine egoistische; wo es

anders scheint, findet ein Besessensein von fixen Ideen statt, die meist in der Kindheit und Jugend suggeriert worden sind. Die Eigenheit oder innere Freiheit ist das Freisein von solchen fixen Ideen, die die egoistische Motivation fälschen; die äussere Freiheit dagegen ist ein unrealisierbares spukhaftes Phantom, weil das geschaffene Ich immer von dem mitgeschaffenen Nichtich begrenzt sein muss, um als selbstbewusstes existieren zu können. Staat, Gesellschaft und Humanität sind solche fixe Ideen, die schlimmste aber ist die der unpersönlichen Vernunft oder objektiven Wahrheit. Die Souveränität des Staates hebt die meinige auf und stempelt ihre Bethätigung zum Verbrechen; das Gemeinwohl der Gesellschaft steht Meinem Wohl im Wege und macht mich zum eigentumslosen, mit allen anderen gleich entlohnten Lumpen. Die Idee der Humanität und allgemeinen Menschenliebe ist der letzte Überrest der Gottesidee, die im Christentum zum Gottmenschen wurde, von dem dann Feuerbach bloss den Gott abstreifte. Der heilige Geist ist zum unpersönlichen Menschengeist geworden; aber ein solcher existiert nur als Erscheinung in mir und steht als solche auf gleicher Linie mit der Sinnenwelt. Geist und Sinnlichkeit dürfen mich gleich wenig in der Gewalt haben; sie sind erst mein eigen, wenn ich sie nach Gefallen befriedige, wenn ich z. B. nur meinetwegen liebe, weil ich mich in der Liebe geniesse.

Wer die Wahrheit sucht, der sucht den Herrn und Meister, der ihn überwältigen und besitzen soll. Ich aber durchdenke die Dinge nur, um sie mir anzueignen; ich finde in ihnen, was ich in ihnen suche, und suche in ihnen, was ich gerade suchen will. Mein Urteil ist um so unbefangener, je weniger es sich von den Dingen imponieren lässt und je ungenierter es meinem Belieben folgt. Jede Zeit findet eine andere Wahrheit, weil sie eine andere sucht. Mir hilft es nichts, wenn die Gedanken frei sind, Ich aber von ihnen beherrscht werde. Das absolute Denken ist dasjenige, welches vergisst, dass es Mein Denken ist; mein »eigenes« Denken wird dagegen von mir nach meinem Gefallen geleitet und ist die rastlose dialektische Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken im Dienste meines Willens. Der »reinen Kritik« ist die Wahrheit das Kriterion, der »eigenen« bin Ich es. Als Eigner von Allem bewähre ich mich, indem ich meinen Humor auch mit den erhabensten Gedanken und Gefühlen spielen lasse. Jede

Wahrheit ist mein Geschöpf, aber auch gleich nach dem Schöpfungsakt mir bereits wieder entfremdet. Vernunft ist das Buch der Gesetze, die gegen den Egoismus gegeben sind; wirklich ist aber weder die göttliche noch die menschliche Vernunft, sondern nur die Meinige, d. h. die egoistische Vernunft, welche vom Standpunkt der allgemeinen Vernunft »Unvernunft« ist.

So sind alle bisher als heilig geltenden Güter »entwertet« und der nackte Egoismus an ihre Stelle gesetzt. Das Wissen hat sich zum Wollen umzugestalten, die Denkfreiheit der Willensfreiheit im oben angegebenen Sinne Platz zu machen; in ihr werden die »persönlichen und freien« Menschen der Zukunft erstehen. Das einzige Ziel ist Persönlichkeit, daher »Personalismus« der Name des neuen Princips, wenn man doch einen haben will. In der Erziehung muss nicht der Wissenstrieb sondern der Willenstrieb gepflegt werden. Auch diese Wendung weist auf Fichte zurück. Aber wenn Fichte den Willen als sittlichen und die sittliche Selbstthätigkeit als allgemein gültige vernünftige Selbstbestimmung des Willens auffasst, so verwirft Stirner diesen Begriff als einen in sich widerspruchsvollen (nach Art der »beschränkten Pressfreiheit«) und setzt die unvernünftige Willkür und das launenhafte Belieben des Augenblicks an ihre Stelle.

Die Missachtung des Eides, Eidbruch, Meineid sind für mich selbstverständlich, wenn sie mir frommen, und vor dem Scheusslichsten schrecke ich nicht zurück. Nichts respektiere Ich, weder das Leben, noch die sinnlichen oder geistigen Güter eines anderen, nicht einmal das Heiligtum seines Innern, z. B. seine Religion, Überzeugung, Ehre. Da es mir nur darauf ankommt, meine Kraft auszuleben und die Welt für mich zu gebrauchen und zu verbrauchen, so sind mir alle Mittel der Macht und List gut dazu, um meine Machtsphäre zu erweitern. Kann ich anderer Kräfte für meine Zwecke gewinnen, um so besser. Schliesse ich mich mit anderen vertragsmässig zu einem Verein zusammen, so breche ich den Vertrag, sobald er mir nicht mehr passt. Ich kämpfe um Vormacht und Vorrecht; da ich diesen Kampf mit besseren Aussichten gegen die einzelnen als gegen geschlossene Organisationen führen kann, so ist Verfassungslosigkeit in jeder Hinsicht (Anarchie) mein nächstes Ziel. Alle Fragen, auch die Eigentumsfrage, sind nur durch den »Krieg aller gegen alle« zu entscheiden; darum hat dieser an Stelle der gesetzlichen

Ordnung zu treten, damit ich die bequemste Gelegenheit finde zum Emporkommen oder zur »Empörung«. —

Stirner ist soweit folgerichtig; aber er wird sich untreu, wenn er ein menschliches Zusammenleben, Liebe, Freundschaft, Vertrauen und wirtschaftliche Vereinigungen auf solchem Boden für möglich hält, während doch jeder von jedem den schlimmsten Treubruch und Verrat zu gewärtigen hat. Sein Standpunkt zeigt sogar schon darin ein bedenkliches Zugeständnis an den gemeinen Menschenverstand, dass er die anderen Ichs in demselben Sinne für wirklich nimmt wie das eigene. Wenn die ganze Welt nur eine von mir und für mich gesetzte Erscheinung ist, so sind auch die anderen Menschen nur Bestandteile meines Nichtichs, also etwas spezifisch anderes als mein Ich und können höchstens eine von diesem abgeleitete Wirklichkeit aus zweiter Hand haben. Mein selbstbewusstes Ich ist zwar auch bloss Erscheinung in mir, aber es ist als die Eine Seite der gesamten Erscheinungswelt nur der Totalität des Nichtich und nicht den einzelnen Bestandteilen und Gliedern desselben gleichzusetzen und gegenüberzustellen. Es ist sogar zu bestreiten, dass meinen Vorstellungsobjekten der übrigen Menschen wirkliche »Ichs« entsprechen, wenn es auch zum Schein meines Nichtich gehört, dass ich ihnen solche leihe und zuschreibe; denn damit würde ja die Voraussetzung umgestossen sein, dass Ich der einzige bin, und dass die Welt mein Eigentum ist. Wenn dagegen das schöpferische, gedankenlose Ich gleichzeitig viele selbstbewusste Ichs nebeneinander geschaffen hat (worunter auch das meinige sich befindet), so steht jedes von den letzteren zu dem ersteren in gleicher Beziehung und kann keines von ihnen mehr die anderen als sein Eigentum reklamieren. Sie sind dann alle gemeinsames Eigentum jenes unbewussten schöpferischen Ich, dem keins von ihnen näher steht als das andere, also auch dasjenige nicht, welches ich das meinige nenne.

Stirners Apotheose des Egoismus scheitert also theoretisch an dem Unterschiede des schaffenden Subjektes und des geschaffenen Ich, den er nur anerkennt, um ihn immer wieder zu missachten. Ebenso scheitert er praktisch an der Unmöglichkeit, mit solchen Grundsätzen ein erträgliches Zusammenleben herzustellen. Sein Anarchismus hat darin etwas rührend Kindliches, das er sich dieser Unmöglichkeit gar nicht bewusst wird und von sozialen

Vereinen auf solcher Grundlage träumt. Die praktischen Anarchisten schwächen die Stirnerschen Grundsätze soweit ab, dass sie nur gegen die Verteidiger der alten Organisationen Geltung behalten, unter einander aber die Tiger zu sanften, verträglichen Lämmern werden sollen. Aber Stirner selbst hat es erkannt und ausgesprochen, dass die »Eigenen« nicht eine Partei bilden können, weil sie damit aufhören würden, »Eigene« (d. h. Eigenbrödler) zu sein. Jeder Versuch einer Abschwächung der Stirnerschen Verabsolutierung des Egoismus zur gemeinen Klugheitsmoral hebt das Eigenartige seines Standpunktes auf. —

Stirner weiss wohl, dass der »Eigne« im Krieg aller gegen alle unterliegen kann; aber er tröstet sich damit, dass ihm an der Unvergänglichkeit nichts liegt und dass er auch seinen eigenen Untergang mit ebenso lächelndem Humor mit ansehen kann, wie sein Unterliegen im Kampf der Gedanken, weil ja alles bloss ein Schein im Ich für das Ich ist. Er kann mit seinem Leben ebensogut spielen wie mit seinen Gedanken und Gefühlen. Vielleicht ist es ihm auch gar nicht um Emporkommen durch Arbeit und mühevolles Ringen zu thun, sondern um genussreiche Faulheit (Annäherung an Schlegel). Was der Eigne aus sich macht, das hängt eben von seinem Belieben ab. Ein Ideal, das ausserhalb seines wandelbaren Wollens läge, darf er nicht zugeben. Aber vielleicht liesse sich doch aus den gemachten Voraussetzungen näher bestimmen, welches der dem Ich erreichbare Gipfel der Bethätigung seines Egoismus ist.

Bei Stirner soll eigentlich nur das einzige eigene Ich wirklich und alle anderen vermeintlichen Ichs blosser Schein in Mir und für Mich sein; da sich dies aber nicht aufrecht erhalten lässt, so sollen alle Ichs »Eigne« werden. Das scheitert aber erstens daran, dass die meisten Menschen gar nicht die Anlage dazu haben, etwas Eigenes hervorzubringen oder aus sich zu machen, und gar nichts weiter wollen, als sich in den Formen der staatlichen, kirchlichen und sozialen Organisation als unselbständige Glieder eines grösseren Ganzen ausleben, von dem allein sie Inhalt, Wert und Ehre empfangen. Es scheitert zweitens daran, dass für viele »Eigne« kein Platz auf der Welt ist, weil zum Hammer auch ein Amboss und zum Wolf eine Schafherde gehört. Die grosse Masse kann nicht mehr sein als eine Herde, aus welcher und über welcher jener »Eigne« sich als Ausnahme erhebt.

der »mehr als Mensch« ist und an der Humanitätsidee bemessen als »Unmensch« erscheint. Diese Einsicht, die Stirner noch fehlte, bringt Nietzsche hinzu. Wenn Stirners Denken auf einem demokratischen Grunde erwuchs, so fühlt Nietzsche sich durchaus als Aristokrat; wenn für Stirner der Anarchismus Mittel für die »Eigenheit« aller ist, so ist er für Nietzsche nur das Mittel, um auf den Trümmern aller bisherigen Herrschaftsformen den Absolutismus »des« Übermenschen zu errichten.*) —

Nietzsche (geb. 1844) knüpft ebenso an Schopenhauer an, wie Stirner an Fichte, und verhält sich zu Stirner wie dieser zu Schlegel. In seiner ersten Periode sucht er Schopenhauers Willensmetaphysik mit Richard Wagners Kunsttheorien auf Grund eines ästhetischen *Gefühlsenthusiasmus* zu vereinigen. In seiner zweiten Periode huldigt er dem Wahrheits-Pathos des rücksichtslosen unbestechlichen *Denkens*, nähert sich dem Agnostizismus und verhält sich rein kritisch und negativ; insbesondere wendet er seine Schärfe gegen die heteronome Moral und Religion des Christentums und gegen die eudämonistische Philistermoral. In seiner dritten Periode erst sucht er die Lebensaufgabe in der Steigerung des *Wollens* zu übermenschlicher Stärke, in der Verwirklichung seines Ideals des Übermenschen; hier nimmt er einen Anlauf zur Begründung einer neuen positiven Moral und Religiosität, bleibt aber in der blossen Aufgabestellung stecken, hauptsächlich, weil er sich von den Nachwirkungen seiner zweiten Periode nicht ganz frei machen kann.

Von Schopenhauer wird der Wille zum Leben mit dem Willen zum Erkennen gleichgesetzt, weil Schopenhauer unter Erkennen in diesem Wortzusammenhange nicht die abstrakte, diskursive, theoretische Erkenntnis, sondern das Setzen einer anschaulichen Welt versteht. Bei Nietzsche spaltet sich der Wille zum Leben in Willen zur Macht und Willen zum Erkennen als seine beiden Seiten, die verbunden oder abwechselnd hervortreten können. Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht knüpft Nietzsche an Schopenhauers subjektiven Idealismus an, bleibt aber in einem unklaren Schwanken zwischen indischem Illusionismus, positivistischem Agnostizismus und Feuerbachschem Sensualismus stecken.

*) Vgl. meine »Ethischen Studien«, No. III, »Stirners Verherrlichung des oismus«, S. 70—90; »Phil. des Unbewussten«; 10. Aufl., Bd. II, S. 370—372; »Das sittliche Bewusstsein«, 2. Aufl., S. 328, 610, 636—637.

Wie Schopenhauer spricht er bald die Kausalität den Dingen an sich gänzlich ab, bald sucht er sie in ihren Willenswirkungen. Gleich jenem kennt er die Vernünftigkeit nur als abstrakte diskursive Reflexion und hält alles Intuitive und Instinktive für den irrationalen Gegensatz der Vernunft, weil es der Gegensatz des Abstrakten, Reflektierten und bewusst-Vernünftigen ist. Gleich Schopenhauer versteht er unter Religion nur asketische Selbstopferung im indisch-urchristlichen Sinne und entbehrt jedes Verständnisses für das protestantische Princip der Religiosität.

Im Gegensatz zu Schopenhauer bekämpft er die Mitleidsmoral, weil er mit Hegel das Leid und den Schmerz für etwas an und für sich Gleichgültiges hält, aber mit Schopenhauer im Leidensweg den Heilsweg sieht und deshalb ganz folgerichtig Verschärfung des Leides verlangt. Die Wahrheit des Schopenhauerschen Pessimismus erkennt er bereitwillig an; aber einerseits hält er mit Hegel die Entwickelung für eine höhere Aufgabe, vor der alle Rücksichten auf Lust und Leid verschwinden müssen, und andererseits findet er mit Bahnsen, dass in dem selbstbereiteten Leid der Wille gerade erst recht seinen Willen bekommt. Wenn Schopenhauer hofft, den Willen von der Selbstbejahung zur Selbstverneinung überführen zu können, Bahnsen aber, weil er diese Hoffnung für trügerisch hält, den Pessimismus zum Miserabilismus steigert, so ruft Nietzsche jubelnd bravo und da capo zu der Selbstquälerei des Willens. Schopenhauer und Bahnsen beurteilen die Willensbejahung aus dem Gesichtspunkt der Vernunft nach ihren vernunftwidrigen Folgen, obwohl sie bei ihrer Auffassung der Vernunft gar kein Recht dazu haben, das Weltprincip aus einem so sekundären und untergeordneten Gesichtspunkt zurechtzuweisen und zu meistern; Nietzsche verwirft darum diese besserwisserische Schulmeisterei des Willens durch die Vernunft, weist den Pessimismus als eine oberflächliche Vordergrunds-Ansicht aus bloss rationalistischem Gesichtspunkt zurück, und beurteilt die vernunftwidrigen Folgen des Wollens rein vom Standpunkt des unvernünftigen Wollens aus, als das seinem Weltprincip recht eigentlich Gemässe und Seinsollende.

Mit Mainländer übereinstimmend verkündet er, dass Gott gestorben und tot sei, wobei es aber zweifelhaft bleibt, ob ein wirklicher Gott selbst gestorben ist, der früher gelebt hat, oder nur der früher lebendige Glaube an Gott. Mit dem Realdialek-

tiker Bahnsen zeigt Nietzsche darin Verwandtschaft, dass er die scheinbar widerspruchsvollen Erscheinungen mit Vorliebe und Behagen aufsucht, ohne sich um die Synthese der Gegensätze und die Auflösung der Scheinwidersprüche zu bemühen. Wenn Stirner mit der Auflösung aller Wahrheit in persönliche Urteilswillkür den modernen Agnostizismus vorwegnimmt, so kann Nietzsche sich bereits auf denselben stützen. Er besitzt weder für sich ein objektives Erkenntnisstreben, noch will er anderen objektive Erkenntnis vermitteln; denn er lässt keine Wahrheit gelten und hat zu jedem Ja ein Nein, zu jedem Nein ein Ja. Den »objektiven Menschen«, der sich zum passiven Spiegel der Welt macht, kann er nicht verächtlich genug behandeln. Der Wille zum Erkennen bedeutet bei Nietzsche etwas ganz anderes als Setzung der anschaulichen Welt oder theoretische Orientierung in ihr. Wenn die Wahrheiten ebenso wie bei Stirner doch nur Phrasen, Redensarten, Worte sind, so bleibt dem Ich nichts übrig, als an diesen Phrasen sich spielend zu ergötzen, d. h. mit Bildern, Gedanken, rhetorischen und poetischen Figuren und Worten geistreich zu seinem eigenen Vergnügen zu spielen. Der Intellekt wird so zum Spielzeug des gelangweilten Willens; daneben aber hat er, wie bei Stirner, die praktische Bedeutung, Werte zu schaffen, die alten Werte zu entwerten und umzuwerten und neue zu prägen.

Carlyles Heroenkultus feierte die Heroen doch nur darum, weil sie innerhalb des Rahmens der Menschennatur Grosses für ihre Völker und für die Menschheit geleistet hatten; er forderte, dass an ihrem Vorbilde die ganze Menschheit zu einem Geschlecht von Helden sich emporläutern sollte. Nietzsche spottet über diesen Glauben Carlyles und setzt an seine Stelle die Überzeugung, dass die Geschichte nicht um der Massen willen, sondern nur um der wenigen Individuen willen da sei, die aus ihr hervorragen. Die Helden und Weisen aller Zeiten winken einander über die Jahrhunderte hinweg zu, und das einzige Glück, das der Masse verbleibt, ist die bewundernde Anschauung dieser Heroen und das stolzdemütige Gefühl, als Masse ihren Fussschemel auszumachen. Die Masse ist ihm bloss das stinkende Mistbeet, in dem die Heroen zu übernatürlicher Grösse emporwachsen, ein rechtloses Material, mit dem die Übermenschen zu ihrer Förderung rücksichtslos schalten und walten können.

Der Hegelsche Begriff der Entwickelung wird von Nietzsche sehr hoch gestellt; aber während Hegel ihn auf die Verwirklichung des Vernünftigen im objektiven und absoluten Geiste (Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft) bezieht, kann Nietzsche ihn nur auf die Steigerung des Menschentypus zum Übermenschen in wenigen Ausnahmeexemplaren anwenden. Diese Steigerung besteht aber in einer Maximation des Machtwillens und Erkenntniswillens. Sie erfolgt in erster Reihe durch die Herausbildung und Vervollkommnung einer Aristokratie aus der Plebs, in zweiter Reihe durch die Herausbildung von Völkertyrannen, europäischen Tyrannen und Menschheitstyrannen aus der Aristokratie. Der Aristokratie gegenüber ist die Plebs rechtlos und bloss zur Ausbeutung da; dem Tyrannen gegenüber ist wiederum auch die Aristokratie so rechtlos wie die Plebs und nur Unterbau seiner Grösse. Die heteronome Herdenmoral der Masse wird durch die aristokratische Herrenmoral überwunden, die aber selbst wieder nur Vorbereitung für die Moral des Einzigen, des Übermenschen wird, und ihr gegenüber nur die Moral einer enger begrenzten Herde darstellt. Stufenweise vollzieht sich die Züchtung des Übermenschen durch Steigerung der Stärke, Härte, aller bösen Instinkte, alles Raubtier- und Schlangenartigen im Menschen mit gleichzeitiger Lossagung von aller Moral im bisherigen Sinne. —

Die »neue Moral« Nietzsches lässt sich dahin zusammenfassen: alles ist gut, was die Züchtung des Übermenschen fördert, schlecht, was sie hemmt oder hindert. Inbezug auf die alte Moral gilt der Satz: nichts ist wahr, alles ist erlaubt. Die neue Religion Nietzsches ist der Ichkultus des Übermenschen, seine Selbstanbetung und seine Ehrfurcht vor sich selbst als dem erreichten Weltziel. Aber beides hat er nur angedeutet, nicht ausgeführt. Als Wertschöpfer tritt der Übermensch mit seinem Intellekt an die Stelle der mangelnden Vorsehung; indem er der Masse seine neuen Werte und seine Leitung des Weltprozesses aufzwingt, tritt er auch für sie an die Stelle der fehlenden Gottheit.

Aber der Tyrann kann dessen müde werden, über Sklaven zu herrschen; dann steht es ihm frei, den Willen zur Macht als gesättigt aufzugeben, und sich bloss noch mit dem spielenden Erkenntniswillen zu ergötzen. Dann wird der tyrannische Unmensch oder das bestialische Raubtier zum unschuldigen Kinde,

das in seligem Vergessen lachend spielt. In derselben Lage befinden sich diejenigen Übermenschanwärter, welche vorläufig nicht die Gelegenheit haben, sich zu Tyrannen aufzuschwingen. Aber der Wille wird niemals klüger oder vernünftiger; er kehrt, wenn der Mensch lange genug lebt, immer wieder vom blossen Erkenntniswillen zum Machtwillen zurück. Dieses Schaukelspiel zwischen Welttyrann und Weltphilosoph, Lebensgier und Lebensekel, erschöpft den Inhalt des Übermenschen, wenn man ihm die letzte Maske lüftet. Der Ichkultus bleibt in beiden allotropen Zuständen des Übermenschen der nämliche; denn der Philosoph weiss sich als potentiellen Tyrannen, wie der Tyrann sich als potentiellen Philosophen weiss. Kein Zustand ist dem anderen überlegen; welcher von beiden jeweilig besteht, ist gleichgültig und hängt nur von Wille und Gelegenheit ab, sofern die Anlage zum Übermenschen gegeben ist.

Stirner hatte seine Sache auf Nichts gestellt, d. h. den Ichkultus auf den vergänglichen Schöpfer seiner selbst gegründet, der sich verzehrt, indem er sich geniesst. Er hatte dem Ich die Souveränität bei Lebzeiten verliehen, um es schadlos zu halten für seine Vergänglichkeit. Nietzsche ist anspruchsvoller; er begnügt sich nicht mit der Fastnachtsherrlichkeit eines für einen Tag als König aufgeputzten Bettlers. Der Übermensch als aktueller Weltphilosoph und potentieller Welttyrann will es nicht bloss von heute auf morgen sein, sondern von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Ich mag ein vergängliches Princip sein, der Individualwille kann nur ewig sein, wenn er letztes Weltprincip ist. Das hatte schon Bahnsen verkündet und die Fortdauer der Selbstquälerei des Willens in immer neuen Lebensläufen daraus gefolgert, und Hellenbach und du Prel hatten damit ernst gemacht und Moral und Religion auf das Verhältnis des empirischen Ich zu seinem transcendentalen Subjekt gebaut. Gleich ihnen glaubt auch Nietzsche an die ewige Wiederkunft aller Individuen, die sich ihm zum »Ring der Ewigkeit« zusammenschliesst.

Aber er unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkte von Hellenbach und du Prel: er verwirft mit Bahnsen die Entwickelung des transcendentalen Individuums in der Reihe seiner Lebensläufe und geht so weit, die ewige Wiederkehr des Gleichen zu behaupten. Der Schein der Entwickelung kann sich demnach bei Nietzsche wie bei Bahnsen nur streckenweise innerhalb einer

Weltperiode einstellen und sich nur auf die äusseren phänomenalen Bedingungen für das zeitweilige Hervortreten der ewig unwandelbaren Anlagen des Individuums beziehen. Der Fatalismus dieses ewigen Einerleis von Wiederholungen erweckt Nietzsche weder Langeweile noch Grauen; vom Standpunkt des unvernünftigen Lebenswillens ruft er immer von neuem lustig da capo. Dem geborenen Übermenschen ist ja die ewige Übermenschheit gewiss; was könnte er mehr wollen, da es doch nur auf dieses Ziel ankommt? Die Menschen freilich, die keine Anlage zum Übermenschen in sich spüren, dürften darüber anders denken; allein um deren Meinung hat sich ja der Übermensch nicht zu kümmern, da sie nur gleichgültiges Material zur Befriedigung seiner Herrschsucht sind. —

Nietzsche hat das Verdienst, in einer demokratischen Zeit für die Aristokratie und den höher veranlagten Ausnahmemenschen eingetreten zu sein, und die heteronome und eudämonistische Pseudomoral mit Nachdruck bekämpft zu haben. Aber er missachtet die Rechte der Masse, verkennt ebenso wie Stirner die Gliedlichkeit des Einzelmenschen in dem Organismus der Menschheit und die notwendige Leitung des Willens durch die Vernunft, und er weiss deshalb nichts von einer sittlichen Autonomie, die auf der essentiellen Einheit der subjektiven Vernunft mit der objektiven beruht. Die »neue Moral« und Religion, die er an die Stelle der alten setzt, ist nur die Systematisierung des Grössenwahns; dieser Grössenwahn aber entspringt aus der neurasthenischen Willensschwäche, die sich über sich selbst mit dem Phantasiebild einer übermenschlichen Willensstärke tröstet, welche nur zu wollen brauche, um sich die ganze Welt zu Füssen zu legen. Nietzsches Übermensch gleicht darin den indischen Heiligen, deren Macht in ihrer Phantasie über die der Götter in eben dem Masse hinauswächst, wie ihr Wille thatsächlich ausser Funktion getreten und der Bethätigung entwöhnt ist. Nietzsche hat uns nicht, wie er behauptet, den Übermenschen gelehrt, sondern nur seiner Sehnsucht nach diesem seinem Ideal Ausdruck gegeben.

Dieses Ideal selbst scheint seinem positiven Gehalt nach äusserst fragwürdig. Die blosse Befriedigung des Erkenntnistriebes, der Intellektualismus, ist selbst dann einseitig, eitel und zwecklos, wenn diese Befriedigung annähernd erreichbar ist (so

z. B. bei Aristoteles, Spinoza, Hegel); sie ist doppelt eitel auf dem Boden des Agnostizismus, wo der Erkenntnistrieb sich selbst zum Narren hat und mit blossen Gedankenspielen und Wortspielen über seine Nichtigkeit hinwegtäuscht. Die Herrschsucht um ihrer selbst willen ist womöglich noch eitler und nichtiger. Zwar scheint es so, als ob der Übermensch bloss herrschen wollte, um den Übrigen seine Wertprägung aufzuzwingen; allein auch das ist ein falscher Schein.

Der Übermensch handelt ja geradezu widersinnig und gegen sein eigenstes Interesse, wenn er es unternimmt, die nur für ihn passende Übermenschenmoral der Masse aufzuzwingen, statt sie in ihrer Herdenmoral zu bestärken, die allein für die Herde passt, und die allein ihm möglich macht, sie weiter zu tyrannisieren und zu verachten. Alle Tyrannen sind klug genug gewesen, die Masse in ihrer heteronomen Moral zu bestärken, um ihre eigene Herrschaft über sie zu sichern. Aber selbst abgesehen von der Unklugheit, für die neue Moral des einsamen Übermenschen Propaganda machen zu wollen, würde sich doch solche nur im Kreise drehen. Denn die neue Wertprägung des Übermenschen bewertet alles danach, ob es der Maximation des Machtwillens und spielerischen Erkenntnistriebes dienlich oder hinderlich ist. Sind diese Wertmassstäbe eitel, so sind es auch die nach ihnen bestimmten Werte. Ist die Herrschsucht als Selbstzweck nichtig, so sind es auch die Werte, die nur darin bestehen, diesem nichtigen Zweck als Mittel zu dienen, so ist es auch die Propaganda für die allgemeine Anerkennung dieser Werte an Stelle aller nach anderen Massstäben bestimmten.

Daraus folgt nun freilich weiter nichts, als dass Nietzsches Ideal des Übermenschen durchaus irrationell, widerspruchsvoll und subjektiv-individuell ist. Das muss es aber auch sein, wenn es einerseits blosses Postulat des unvernünftigen Willens und andrerseits Konsequenz des ganz persönlich zugespitzten Individualismus sein soll. Individuen, in denen andere Triebe die Oberhand haben, werden dieses Ideal ganz anders ausgestalten müssen; aber jeder hat für seine Person genau so recht wie jeder andre, da alles an der irrationellen Willkür hängt. Allen solchen Ausgestaltungen gemein kann nicht das Positive, sondern nur das Negative an ihnen sein, die Ablehnung alles dessen, was die Willkür beschränkt, die Missachtung aller Rücksichten. In allen

Fällen wird der konsequente Egoist eine freche, tückische, hinterlistige, treulose, verräterische, grausame Bestie zu sein sich bemühen müssen, aber auch ebenso sorgsam darauf bedacht sein müssen, diese Errungenschaften zu verhehlen und, soweit nötig, ihr Gegenteil zu heucheln, um seine Zwecke zu fördern. Nur diese negative Seite des Nietzscheschen Ideals konnte Allgemeingültigkeit für alle Egoisten oder Eigenen beanspruchen, und es ist sein Verdienst, das Stirnersche Ideal des »Eigenen« in diesem Sinne ausgeführt und geklärt zu haben, so dass man deutlich sehen kann, was das Ergebnis des Krieges aller gegen alle für den Menschentypus sein muss.*) —

Schlegel, Stirner und Nietzsche stellen einen Protest des Individuums gegen die im modernen Leben zunehmende Reglementierung und Schablonisierung dar und geben seinem heissen Verlangen Ausdruck, sein Eigenstes ungehemmter ausleben zu dürfen, als die gegenwärtigen politischen, kirchlichen, sozialen, juridischen, polizeilichen, militärischen und Schulzustände es gestatten wollen. Sie stellen damit dem zwanzigsten Jahrhundert in veränderter Form eine Aufgabe, wie der Liberalismus sie dem neunzehnten gestellt hatte, nämlich die Vielregiererei und die Schablone auf das wirklich Notwendige einzuschränken und dem Individuum mehr Spielraum zu seiner Selbstgestaltung zu gewähren, als es jetzt zu haben pflegt. Wie alle Forderungen, die als Gegenschlag gegen empfindlich gewordene Übelstände hervortreten, schiesst auch diese in ihrer nächsten Formulierung weit über das Ziel hinaus und verliert sich in anarchistische Utopien und in den Götzendienst der Tyrannen.**)

Der Grund dafür, dass diese Forderung grösseren Spielraumes gerade im neunzehnten Jahrhundert hervorgetreten ist, hängt mit der steigenden Schätzung der Persönlichkeit zusammen. Diese Schätzung taucht zuerst in den jüngeren Psalmen, dem Stoicismus und Epikureismus auf, verschwindet dann im Mittelalter wieder, erwacht aufs Neue mit der Renaissance, wird vornehmlich durch Luther in die protestantische Kultursphäre eingeführt, stagniert dann aber wieder für längere Zeit und gewinnt erst seit

*) Vgl. meine »Ethischen Studien«, No. II, »Nietzsches neue Moral«, S. 34—69.

**) Vgl. meine Aufsätze »Die Sozialdemokratie und der Anarchismus« in der Gegenwart« 1896 No. 52 und 1897 No. 1. Ich habe dort gezeigt, wie beide Zeiterscheinungen principiell bloss Spaltungsprodukte des sich auflösenden Liberalismus sind.

Mitte des achtzehnten Jahrhunderts einen höheren Aufschwung, der besonders durch Goethe und Wilhelm von Humboldt beeinflusst ist. Der Wert, den ein Teil der Theisten, namentlich I. H. Fichte auf die Persönlichkeit legt, ist so hoch, dass dieser Begriff bereits zum Centrum der Weltanschauung gemacht wird, und sogar die Persönlichkeit Gottes nur als Ausfluss dieses Princips erscheint. Im letzten Menschenalter ist die Schätzung der Persönlichkeit ebenso übertrieben worden, wie sie in unkultivierten Zeiten unter dem rechten Masse zurückgeblieben war. Zeugnis dafür liefert die Denkmälerwut, der in gewissen Kreisen mit Goethe, Richard Wagner und anderen getriebene Personenkultus, das unverhältnismässige Interesse an Biographien, das Bestreben, die Werke der Kunst und Wissenschaft aus den zufälligen persönlichen Erlebnissen und Lebensumständen ihrer Urheber erklären zu wollen, das Versinken der Kunst- und Litteraturgeschichte in den Kleinkram von Personalnotizen u. s. w. Das Überwiegen subjektiver, persönlicher Interessen über objektive, sachliche hat von jeher für spezifisch weiblich gegolten, und so wird man seine allgemeine Verbreitung in der Gegenwart wohl als ein Symptom der Effemination deuten dürfen, die aus zu starkem Verbrauch von Nervenkraft auf allen Gebieten entspringt. Für eine solche Zeitstimmung musste eine Philosophie gelegen kommen, die das Princip des Individualismus ins Extrem treibt.

Nun ist ja freilich die Persönlichkeit allein das Medium, durch das alles Unpersönliche im Menschheitsleben verwirklicht werden kann, und die Persönlichkeit drückt dem Unpersönlichen, das durch sie hindurchgeht, ihren Stempel auf, sei es, dass die Schlacken der Persönlichkeit es verunstalten, sei es, dass ihr eigenartiger Duft es reizvoller macht. Aber der Glaube, alles Unpersönliche, Allgemeine, Objektive lediglich aus Persönlichem ableiten zu können, ist ebenso einseitig und irrtümlich, als der, es ganz ausschalten zu können. Dem ersteren huldigt z. B. die allerneueste Theorie der Kunst, die das Kunstwerk lediglich als Erzeugnis der Subjektivität und Individualität des Künstlers auffasst. Diese Überschätzung der persönlichen Subjektivität durfte eine Theoretisierung in einer ebensolchen Weltanschauung erwarten; und als sie bei Nietzsche eine solche fand, konnte die Freude darüber gegen die Mängel ihrer Begründung und Durchführung nach-

sichtig machen. Wer die Überschätzung der Individualität nicht teilt, wird auch keinen Grund haben, diese Nachsicht zu teilen. —

Im Theismus hatte die menschliche Persönlichkeit sich doch noch in ein festes System von Persönlichkeiten eingegliedert, das an der absoluten Persönlichkeit Gottes sein Haupt hatte, von ihr seinen Zusammenhang erhielt und durch diese Eingliederung an bestimmter Stelle die menschliche Persönlichkeit in ihre unüberschreitbaren Schranken wies. Indem der Atheismus mit der Persönlichkeit Gottes zugleich das Absolute selber totschlug, entfesselte er die nun allein übrig bleibende Persönlichkeit des Menschen und machte ihr die Bahn frei, um sich selbst wenigstens in der Phantasie an die Stelle des Absoluten zu setzen. Auch dieser Versuch musste gemacht werden, um sich zu überzeugen, was dabei herauskomme. Dass dieses Ergebnis absurd ist, kann niemanden abschrecken, der sich auf den Standpunkt des unvernünftigen Willens stellt. Man kann nichts thun, als darauf aufmerksam machen, dass man zwischen zwei Beurteilungsstandpunkten wählen müsse: dem des unvernünftigen Willens, der im Menschen immer eine individuelle Zuspitzung annehmen muss, und dem der Vernunft, der stets über die Individualität übergreift in die objektive Sphäre von allgemeiner Gültigkeit. Stellt sich das Individuum auf den letzteren Standpunkt, dann ist es mit seiner Selbstherrlichkeit und Selbstvergötterung aus; es sinkt zum beschränkten Werkzeug allgemeiner Mächte herab, als die es dann nicht bloss die Vernunft, sondern auch den Willen erkennt.

Bei Stirner hatte das Ich sich beschieden in Bezug auf die Absolutheit seines Bestandes und sich in trotzigem Galgenhumor mit der Vergänglichkeit seiner zeitweiligen Absolutheit abgefunden. Darin liegt aber eine Inkonsequenz. Wenn es sich in Bezug auf das vor ihm und nach ihm bescheidet und als zeitlich begrenzt anerkennt, so kann es sich auch in Bezug auf das mit ihm Gleichzeitige bescheiden und seine Beschränktheit und Nichtabsolutheit anerkennen. Wenn es aber für seine Lebensdauer Absolutheit beansprucht, so muss es sich auch gegen die zeitliche Beschränktheit dieses absoluten Lebens empören, zumal wenn die Zeit für einen blossen Schein im Bewusstsein ausgegeben wird. Will das Ich sich selbst verabsolutieren, so muss es das auch in jeder Hinsicht, also auch auf seine Ewigkeit pochen, oder es muss

überhaupt anerkennen, dass es nur Glied an einem grösseren Ganzen, d. h. nicht absolut ist. Somit geht Nietzsche folgerichtig weiter, wenn er die Ewigkeit für den Übermenschen fordert; aber er hat darüber nur in Andeutungen und in sibyllinischem Orakelton geredet und es unterlassen, die Konsequenzen dieser Forderung und die für ihre Verwirklichung unerlässlichen Bedingungen zu durchdenken.

Dies nachzuholen, wäre die nächste Aufgabe seiner Anhänger, welche an dem ewigen Einerlei der Wiederkehr des Gleichen bis jetzt wenig Geschmack gefunden zu haben scheinen. Es müsste vor allen Dingen der Entwickelungsbegriff auf die Reihe der Lebensläufe angewendet werden. Soll dann nicht die materialistische Errungenschaft missachtet werden, dass das bewusste Geistesleben von materiellen Vorgängen bedingt ist, dann muss für diese Entwickelung ein übersinnlicher Materialismus, sei es im rein dynamischen, sei es im dynamischstofflichen Sinne des Wortes herangezogen werden. Mit anderen Worten: eine metaphysische Durchbildung und Fortbildung des selbstherrlichen Individualismus Nietzsches ist nur möglich durch Verschmelzung mit dem transcendentalen Individualismus, sei es im Sinne Hellenbachs, sei es in demjenigen du Prels. Dieselben berechtigten Erwägungen, die von Bahnsen zu Hellenbach und du Prel hinführten, müssen auch von Nietzsche zu diesen zurückführen. Wem jeder dieser Standpunkte kritisch unhaltbar erscheint, der wird in ihrer Verknüpfung nur eine Addition der Widersprüche sehen, an denen die Bestandteile leiden.*) —

Blicken wir auf den Individualismus im Ganzen zurück, so ist es nötig, von der Anerkennung auszugehen, dass der Pantheismus den billigen Ansprüchen des Individuums nicht gerecht geworden war. Abgesehen von dem Naturalismus der naturphilosophischen Schule Schellings huldigten die Pantheisten am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts einem abstrakten Monismus, der zwar mehr oder weniger das Bestreben hatte, sich zum konkreten Monismus emporzuarbeiten, aber in den Anläufen dazu stecken blieb. Die vielen Individuen blieben ein blosser Schein, der sich auf unerklärliche Weise im abstrakt Einen entwickelt. Schleier-

*) Vgl. meinen Aufsatz: »Der Individualismus der Gegenwart« in den »Preuss. Jahrbüchern«, Bd. 96, Heft 1, S. 30—56.

machers transcendentaler Realismus, der allein die Möglichkeit geboten hätte, sich dieser Konsequenz des transcendentalen Idealismus zu entziehen, blieb unausgeführt und unbeachtet. Schopenhauer begnügte sich damit, die Frage aufzuwerfen, wie sich das Individuum zum All-Einen verhalte, wagte aber nicht, ihrer Lösung näher zu treten. Der Theismus nahm dieses Problem auf und suchte die Substantialität des persönlichen Individuums mit der Substantialität des persönlichen Absoluten, die des Geschöpfes mit der des Schöpfers zu vereinigen. Er scheiterte aber damit nach beiden Seiten, indem ihm an der absoluten Substanz die Persönlichkeit, an der individuellen Persönlichkeit die Substantialität zerrann und in die stetige schöpferische Produktion oder Erhaltung umschlug.

Der materialistische und agnostische Atheismus schüttete das Kind mit dem Bade aus, indem er wegen der Unhaltbarkeit der absoluten Persönlichkeit gleich die absolute Substanz oder das Subjekt der absoluten Thätigkeit mit verwarf. Das Individuum wurde nun vom Standpunkt des Materialismus und Naturalismus zu einem blind-notwendigen, mechanisch entstandenen Produkt elementarer Stoffe oder unorganischer Kräfte, zu einem blossen Summationsphänomen niederer Bestandteile ohne innere, thelische, teleologische, metaphysische Einheit, ohne ideale Bedeutung und Würde herabgesetzt. Diese naturalistische Auffassung des Individuums klingt sogar noch in der pluralistischen Willensmetaphysik bei Mainländer, Hamerling und Wundt nach, obwohl sich hier schon der Übergang zu einer höheren, teleologischen Auffassung anbahnt; aber es fehlt doch bei ihnen allen der auf den einheitlichen Individualzweck gerichtete einheitliche Individualwille, welcher der Vielheit der den Organismus konstituierenden Elementarkräfte ideell voranginge und sie überragte und beherrschte. Die Substantialität des Individuums ist gerettet, sofern seine Bestandteile substantiell (und nicht wie bei Wundt blosse Thätigkeiten) sind, aber um teuren Preis, nämlich um das Opfer der idealen und realen Einheit des Individuums.

Das Gefühl für die Würde der eigenen Individualität lehnt sich nun mit Recht ebenso sehr dagegen auf, dass das Individuum ein bloss mechanisches Associationsprodukt von niederen Substanzen ohne innere vorhergehende Einheit, als dass es ein blosser Schein am All-Einen ohne Wirklichkeit und eigene Wirkungs-

fähigkeit sein soll. Gegen den Naturalismus und abstrakten Monismus reagiert gleichmässig das persönliche Selbstgefühl und fordert die ihm von beiden vorenthaltene »Eigenheit« zurück. Das Individuum soll vor allen Dingen Substanz sein, gleichviel wie es um die absolute Substanz daneben bestellt ist. Die letztere wird entweder in den nebligen Hintergrund des Agnostizismus entrückt oder geradezu geleugnet. Im ersteren Falle bleibt das Verhältnis der Individualsubstanz zur absoluten Substanz ebenso unklar und mit Widersprüchen behaftet wie im Theismus. Im letzteren Falle tritt das Individuum an die Stelle des Absoluten, sieht aber seine phantastisch übertriebenen Ansprüche an der unerbittlichen Nüchternheit des Wirklichen scheitern.

Damit dürften denn alle Möglichkeiten erschöpft sein, vermittelst deren dem Individuum zu seinem Rechte verholfen werden kann, so lange es dasselbe sein soll, was das Absolute auch ist, d. h. entweder gleich ihm Substanz, oder gleich ihm blosse Thätigkeit, oder endlich absolut an seiner Statt. Da sie alle nicht zum Ziele führen, so dürfte die Voraussetzung falsch sein, die diesen Möglichkeiten gemein ist, nämlich die Annahme, dass das Individuum das nämliche sein müsse, was das Absolute auch ist. Wenn das Absolute unpersönliche Substanz ist, das persönliche Individuum aber nur eine Funktion des Absoluten, die das ideelle Prius der von ihr herangezogenen und beherrschten niederen Funktionen bildet, dann fallen alle Schwierigkeiten fort, während alle berechtigten und wohlbegründeten Ansprüche des Individuums erfüllt sind. Diese Lösung wird erreicht, wenn der abstrakt monistische Pantheismus sich zum konkreten Monismus erhebt, der Theismus sowohl die Persönlichkeit des Absoluten als auch die eigene Substantialität des Individuums als unhaltbar fallen lässt, der Individualismus die beständige Gegenwart des Einen substantiellen Weltgrundes beim Weltprozess (Hamerling) mit der Funktionalität der Individuen ohne eigene Substantialität (Wundt) verbindet, und anerkennt, dass die Persönlichkeit dieser Individualfunktion von der Dauer des Zellenleibes abhängt (Hellenbach, du Prel).

So erweist sich von allen Seiten her der konkrete Monismus als das Eine Ziel, auf das der Pantheismus, Theismus und Individualismus gleichmässig hindrängen, und in dem sie alle zusammentreffen. Der konkrete Monismus ist der Standpunkt, in welchem

alle Wahrheitselemente jener anderen Standpunkte zu aufgehobenen Momenten werden, alles Unwahre von ihnen abgestreift wird, und damit zugleich alle Widersprüche entschwinden, die nur an den unwahren Bestandteilen jener anderen Standpunkte haften. Der konkrete Monismus giebt Gott was Gottes ist: die Absolutheit, Substantialität, Geistigkeit u. s. w., und dem Individuum was ihm gebührt: die Wirklichkeit und Wirkungsfähigkeit, teleologische und thelische Einheit der Funktion, relative Konstanz der Persönlichkeit ohne absolute Konstanz derselben, Anlehnung an die absolute Einheit des substantiellen absoluten Subjekts und relative Selbständigkeit allen anderen Individuen gegenüber ohne Selbständigkeit dem Absoluten gegenüber.

Rückblick auf die Entwickelung seit Kant.

Überschauen wir die Entwickelung der Metaphysik seit Kant, so zeigt sich, dass dieses letzte Jahrhundert die alten Probleme gründlicher, vollständiger, umfassender und auf höherer Bewusstseinsstufe durchgearbeitet hat als irgend eine frühere Epoche, d. h. dass sie der grossen Entwicklungsspirale einen neuen höheren und weiteren Umlauf hinzugefügt hat. Darüber hinaus aber hat diese letzte Epoche einen völligen Umschwung eingeleitet, der mit einer Umkehrung der Bewegungsrichtung der Spirale zu vergleichen ist. Alle frühere Metaphysik wollte apodiktisch gewisse Erkenntnis a priori sein oder gar nicht sein; um dies sein zu können, glaubte sie deduktiv oder konstruktiv verfahren zu müssen. Erst in dieser Epoche von Kant bis zum Agnostizismus ist es evident geworden, dass die Metaphysik durch diese Alternative zum Nichtsein verurteilt ist, weil eine apodiktisch gewisse Metaphysik a priori schlechterdings unmöglich und ein blosses Phantom der Einbildung ist, von dem sich die früheren Jahrhunderte haben äffen lassen.

Kant glaubte an diese Alternative und zerstörte die apriorische Metaphysik, die sich auf etwas jenseits des Bewusstseins Liegendes bezog. Aber er hielt an der Möglichkeit einer apodiktisch gewissen Metaphysik a priori fest und beschränkte sie nur auf die Gesetze der subjektiven Erzeugung der bewusstseinsimmanenten

Erscheinungswelt, d. h. er ging zum Phänomenalismus über, um auf phänomenalem Gebiete den metaphysischen Urteilsapriorismus zu retten. Fichte, Schelling und Hegel zogen die systematischen Konsequenzen dieser Stellungnahme nach Seiten des Vorstellens und Denkens, Schopenhauer nach Seiten des Wollens. Indem sie sämtlich das menschliche bewusste Denken und Wollen mit dem absoluten unbewussten Denken und Wollen vermengten und verwechselten, erweckten sie damit von neuem den Schein einer konstruktiven Metaphysik a priori, die hinter das Bewusstsein bis zur absoluten Thätigkeit zurückgriff. Die Theisten hielten ebenfalls principiell an einer apodiktisch gewissen Metaphysik fest, suchten aber der Erfahrung und Induktion schon nebenbei eine gewisse Rechnung zu tragen. Die Doppelheit des auf- und absteigenden Lehrganges bei Krause, der negativen und positiven Philosophie bei dem späteren Schelling brachten in die ältere Auffassung der Metaphysik bereits einen Bruch und endeten mit einer zwiespältigen Halbheit. Die Sonderung des exakten Wissensgebietes von dem bloss wahrscheinlichen Glaubensgebiet bei Herbart und Beneke bereitete das weitere stückweise Abbröckeln der apodiktisch gewissen Metaphysik vor.

Der atheistische Materialismus ist der letzte Standpunkt, der sich mit der ganzen Beschränktheit seines naiven Realismus an den Glauben klammert, dass eine apodiktisch gewisse Metaphysik möglich sei; aber er beschränkt ihren Inhalt darauf, dass Kraft und Stoff ewig seien und aus ihnen alles andere hervorgehe, während für alles konkrete Wissen die induktiven Naturwissenschaften als einzige Quelle einer immerhin nur wahrscheinlichen Erkenntnis eintreten. Der Agnostizismus endlich schränkt das Gebiet apodiktisch-gewisser Erkenntnis auf Null ein und erklärt damit die Metaphysik für unmöglich, weil er noch immer in dem falschen Glauben an die Richtigkeit der obigen Alternative befangen ist. Die öffentliche Meinung spricht ihm dieses Urteil nach, schon weil es so wenig Kopfzerbrechen macht, und weil das Klügersein als die Weisesten der Vergangenheit für die Unweisen so angenehm ist.

Das Gericht an den letzten Systemen mit Gewissheitsanspruch ist ebenso vollzogen wie an den früheren. Die philosophiegeschichtliche Kritik hat unwiderleglich bewiesen, dass die apodiktisch gewisse Metaphysik a priori ein für allemal tot ist

und nie wieder erwachen kann, sowenig wie die Alchemie oder Astrologie. Sie hat ferner gezeigt, dass alles, was frühere Metaphysiker deduktiv oder konstruktiv abgeleitet zu haben glaubten, sich doch nur auf sehr unvollständige Erfahrungen, unvermerkte Induktionen, unbestimmte Analogien oder gar auf unbegründete Vorurteile und Überlieferungen stützte, und dass alles Haltbare und Wertvolle an der bisherigen Metaphysik induktive Erkenntnis von blosser Wahrscheinlichkeit war. Aber das letztere giebt der Agnostizismus auch noch nicht einmal zu, weil er aus seiner falschen Erkenntnistheorie folgert, dass gar kein Hinausschreiten über die Erfahrung möglich sei, dass alles Erkennen auf deskriptive Empirie eingeschränkt und schon der induktive Empirismus ein Phantom sei. Der Agnostizismus musste mit dieser Übertreibung auftreten, um das eingewurzelte Vorurteil von der Möglichkeit apodiktisch gewisser Erkenntnis mit Stumpf und Stiel auszurotten. Seine Übertreibung auf das rechte Mass zurückzuführen, daran arbeiten die letzten Theisten eben so wie die Individualisten, welche sämtlich nur noch wahrscheinliche Ergebnisse ohne Gewissheit zu liefern beanspruchen.

Warum sollte nicht aus der abgethanen deduktiven Metaphysik a priori eine induktive Metaphysik a posteriori sich entpuppen können, da doch aus der Alchemie eine Chemie, aus der Astrologie eine Astronomie hervorgegangen ist? Die Umkehr der Richtung hat sich im letzten Menschenalter ganz unmerklich, aber mit fortschreitender Bestimmtheit und Klarheit vollzogen, nachdem sie von mir bereits bei meinem ersten Auftreten 1868 in der Schrift »Über die dialektische Methode« und in der ersten Auflage der »Philosophie des Unbewussten« als leitender methodologischer Grundsatz aller künftigen Philosophie überhaupt und der meinigen insbesondere proklamiert worden war. Man hat diesen Grundsatz aufs eifrigste bekämpft und ist noch heute fern davon, ihn offen anzuerkennen; aber man hat thatsächlich in wachsendem Masse nach ihm gehandelt, und das genügt vorläufig. Die nächsten Jahrhunderte werden sich seiner als des wichtigsten Fortschritts in der Metaphysik des neunzehnten Jahrhunderts auch bewusst werden.

Hand in Hand mit dem Umschwung der Methode ging auch ein solcher der Schreibweise. Um sich dessen bewusst zu werden, braucht man nur eine beliebig herausgegriffene metaphysische

Erörterung von Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Baader, Krause oder Herbart mit einer ebensolchen von Schriftstellern des letzten Menschenalters zu vergleichen, die nicht gerade in akademischer Korrektheit, Vornehmheit, Weitschweifigkeit und Langweiligkeit stecken geblieben sind.

Leider ist das Mass des Talents, das den Metaphysikern des neunzehnten Jahrhunderts von der Natur zuerteilt ist, nicht mit der Klärung der metaphysischen Aufgabe in gleichem Verhältnis gewachsen. Am Anfang des Jahrhunderts stehen die spekulativen Denker ersten Ranges, die Pantheisten. In den Theisten sinkt es stufenweise bis zur Schwächlichkeit herab. Bei den Materialisten und Agnostikern wundert man sich über die künstliche Verengung des Gesichtskreises, und je weiter diese Verengung fortschreitet, desto mehr verhärtet sich der Eigensinn im Festhalten dieser Enge, wie er stets mit Beschränktheit des Verstandes verbunden ist. Dies gilt für die Individualisten und pluralistischen Willensmetaphysiker mit, soweit sie vom Agnostizismus durchseucht sind; aber auch die nicht mit ihm behafteten erscheinen ihrem Meister Schopenhauer gegenüber doch nur als schwächere Epigonen. —

Es wird dies begreiflich, wenn man bedenkt, dass der ganze Theismus und Atheismus, der auf die pantheistische Epoche der Metaphysik folgte, doch am Ende nur die Aufgabe hatte, zwei Irrwege nebst allen ihren Abzweigungen möglichst gründlich durchzuarbeiten, um sie für die Geschichte als Irrwege zu erweisen, und daneben diejenigen Ergänzungen herauszuarbeiten, durch deren Hinzufügung der Pantheismus gegen die Kritik gesichert und allen Anforderungen entsprechend würde. Das erstere ist nur ein negatives Verdienst, das letztere allein eine positive Leistung, aber doch immerhin nur eine von subsidiärer Bedeutung. Diesen Aufgaben waren anch geringere Talente gewachsen; ja sogar für ihren negativen Teil war eine gewisse Einseitigkeit und Beschränktheit des Gesichtskreises geradezu unerlässlich.

Die naiven Pantheisten arbeiteten mit verkehrten Methoden (Deduktion, Konstruktion und Dialektik) auf ein unerreichbares Ziel (eine apodiktisch gewisse Metaphysik) hin. Sie stützten sich auf eine völlig unhaltbare Erkenntnistheorie (den transcendentalen Idealismus), welche konsequent durchgeführt zum absoluten Illusionismus und Agnostizismus führen musste. Sie bauten ihre Systeme auf eine in der Luft schwebende absolute Thätigkeit,

ohne Substanz und Subjekt, und fassten diese Thätigkeit entweder einseitig als Denken oder einseitig als Wollen auf, ohne von einer dieser Seiten her die andere wirklich ableiten zu können. Infolge ihres transcendentalen Idealismus blieben sie im abstrakten Monismus stecken, trotzdem sie in ihren Spitzen (Hegel und Schopenhauer) zum konkreten Monismus hinstrebten; d. h. sie vermochten dem Individuum in seinem Verhältnis zur Welt und zum Absoluten nicht gerecht zu werden. Das Verhältnis zwischen absolutem Vermögen und Möglichkeit einerseits und absoluter Thätigkeit andererseits blieb bei ihnen, so weit es überhaupt schon Berücksichtigung fand, im Unklaren. Ihren Pantheismus hielten sie für die Erfüllung und gereinigte Wahrheit des christlichen Theismus, ohne den principiellen Unterschied zwischen Pantheismus und Theismus zu bemerken. Der Einfluss der materiellen Bedingungen im Organismus auf das bewusste Geistesleben findet noch keineswegs die genügende Beachtung und Würdigung (ausser bei Schopenhauer).

Die Theisten legten an die Erkenntnistheorie nur vorsichtig zögernd ihre Kritik an, machten aber doch stückweise schon dem transcendentalen Realismus Zugeständnisse, die den späteren Umschwung wenigstens vorbereiten halfen, wenn sie ihn auch nicht herbeiführten. Sie fügten zur absoluten Thätigkeit das substantielle absolute Subjekt hinzu und begingen dabei nur den Fehler, dieses Subjekt als selbstbewusstes und persönliches Ich zu denken, um die abgebrochene Kontinuität mit der christlichen Überlieferung wieder herzustellen. Sie fügten die beiden Thätigkeiten des Denkens und Wollens als gleich unentbehrliche und koordinierte Attribute zusammen und legten beide der absoluten Substanz als Attribute bei. Damit machten sie es möglich, die Einfachheit der absoluten Substanz (unter Abstraktion von den Attributen) mit der Vieleinigkeit des absoluten Wesens (Substanz samt essentiellen Attributen) ohne Widerspruch zu verbinden, und aus dem vieleinigen Wesen einen Prozess zu erklären, der aus einem einfachen Wesen für immer unerklärlich bleibt. Sie machten weiterhin den Unterschied zwischen Potenz und Aktus, Wille und Wollen, Inbegriff der logischen Möglichkeiten (Formen und Gesetze) und aktueller absoluter Intuition, d. h. zwischen logischem Formalprincip und Idee soweit deutlich, dass er künftig nicht mehr übersehen werden kann. Dadurch ermöglichten sie

es wiederum, die Unwandelbarkeit des Wesens mit der Wandelbarkeit seiner Thätigkeit und die potentielle Unendlichkeit der essentiellen Attribute in Bezug auf etwaige Thätigkeit mit der Endlichkeit ihres Aktus selbst ohne Widerspruch zu vereinigen. So erst wurde es möglich, die Widersprüche zu überwinden, die sich in der früheren Metaphysik an die Einfachheit, Unwandelbarkeit und Unendlichkeit des Absoluten geknüpft und die Lehre vom Absoluten immer wieder zum abstrakten Monismus zurückgedrängt hatten, wie gross auch die Anstrengungen gewesen sein mochten, ihm zu entfliehen. Die Theisten förderten ferner das Problem, wie sich das Individuum zum Absoluten verhalte, indem sie den Begriff der geschaffenen, sekundären oder abgeleiteten Substanz soweit bearbeiteten, dass er bis dicht an den Punkt geführt wurde, wo er in den Begriff des Modus oder der blossen Thätigkeitsgruppe umschlägt. Bei den spätesten Theisten, welche die materialistische Epoche des Zeitgeistes bereits hinter sich haben (z. B. Lotze) findet endlich die Abhängigkeit des bewussten Geisteslebens (Gedächtnisses, Charakters u. s. w.) von leiblichen Funktionen bereits grundsätzliche und vollständige Anerkennung. —

Der sinnliche Materialismus hat seine Mission damit erfüllt, dass er an den Gedanken dieser Abhängigkeit so gewöhnt hat, dass keine spätere Metaphysik mehr sich über ihn hinwegzusetzen wagen darf. Daneben hat er auch das Gebiet der induktiven Methode erweitert und die Unentbehrlichkeit eines erkenntnistheoretischen Realismus für den gesunden Menschenverstand wieder hervorgehoben, wenn er auch, statt zum transcendentalen Realismus überzugehen, den Fehler beging, in den naiven zurückzufallen.

Der Agnostizismus machte nicht nur Kehraus mit allen Träumen von einer apodiktisch gewissen Metaphysik, sondern führte auch wider Willen den transcendentalen Idealismus ad absurdum, indem er den absoluten Illusionismus und die Unmöglichkeit irgend welcher Erkenntnis als seine Konsequenz aufzeigte.

Die individualistische und pluralistische Willensmetaphysik, und der transcendentale Individualismus des übersinnlichen Materialismus vollzogen, wenn auch zum Teil noch ohne rechte Klarheit über ihr eigenes Thun, den Übergang vom transcendentalen Idealismus Schopenhauers und der übrigen Pantheisten zum trans-

cendentalen Realismus, wie ich ihn bereits 1868 in der Philosophie des Unbewussten proklamiert, 1871 in der Schrift über »das Ding an sich und seine Beschaffenheit«*) näher begründet und seitdem in zahlreichen Schriften verteidigt und genauer durchgeführt habe. Der selbstherrliche Individualismus Stirners und Nietzsches, der an dem transcendentalen Idealismus Fichtes und Schopenhauers und an dessen agnostischen Konsequenzen festhielt, beraubte sich damit zugleich der Möglichkeit, für den Fortschritt der Metaphysik irgend etwas Positives zu leisten.

Der übersinnliche Materialismus Hellenbachs und du Prels hat das Verdienst, den unsterblichen Metaorganismus als die Bedingung aufgezeigt zu haben, unter welcher allein an eine Unsterblichkeit der bewussten Individualseele gedacht werden kann. Da weder die Hypothese eines solchen Metaorganismus irgend welche wissenschaftliche Haltbarkeit hat, noch auch das Individualbewusstsein, dem sie die Fortdauer vermitteln soll, sich mit dem persönlichen Bewusstsein des Menschen oder seinem Ich deckt, so ist die Unsterblichkeitsidee, welche gestützt werden sollte, damit gründlicher als je zuvor ausgeschaltet; dadurch ist aber wieder der Nerv des metaphysischen Individualismus überhaupt gelähmt, der gerade in dem Unsterblichkeitswunsche wurzelt und aus ihm seine Kraft empfängt.

Fasst man den Standpunkt Hamerlings, nach welchem der all-eine substantielle Weltgrund in den Individuen, in denen er sich setzt, fortbesteht, und denjenigen Wundts, nach welchem das Individuum eine blosse Gruppe von Thätigkeiten ist, synthetisch zusammen, so hat man die Grundlage eines konkreten Monismus, nämlich eine allgegenwärtige absolute Substanz, deren atomistisch gegliederte absolute Thätigkeit relativ konstante Gruppen von Teilthätigkeiten bildet, die wir Individuen nennen. Aber der so erhaltene konkrete Monismus ist noch ebenso naturalistisch wie der Hylozoismus Haeckels, Spencers und Mainländers, weil die Individuen äusserlich wie innerlich blosse Summationsphänomene aus Atomkräften und Atombewusstseinen sind. Der Individualismus hat diesem Naturalismus gegenüber so weit Recht, dass zu der Summe der Atomkräfte und Atombewusstseine noch eine

*) Die zweite und dritte Auflage dieser Schrift führt den Titel »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«.

leitende und sie in sich zusammenfassende Centralmonade hinzukommen muss; Unrecht hat er nur, dass er in dieser Centralmonade eine Individualsubstanz sucht, statt eine Gruppe von Thätigkeiten des absoluten Subjekts, die sich auf diese Gruppe von Atomkräften leitend und verknüpfend beziehen.

Alle Richtungen des Atheismus haben gemeinsam dahin gewirkt, mit dem Gedanken an die Möglichkeit eines Lebens ohne persönlichen Gott vertraut zu machen, ohne darum doch die Sehnsucht nach Gott aus dem menschlichen Herzen austilgen zu können. Sie haben dadurch darauf vorbereitet, die bisher alleingültige, d. h. die theistische Auffassung Gottes zu entbehren, ohne darum Gott als Objekt eines religiösen Verhältnisses entbehren zu können. Unwillkürlich haben sie damit einer weiteren Läuterung und Vergeistigung des Gottesbegriffs vorgearbeitet, die in der Abstreifung der anthropopathischen Bestimmungen des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Persönlichkeit vom Absoluten bestehen muss.—

Nachdem nun die theistischen und atheistischen Richtungen der Metaphysik des neunzehnten Jahrhunderts sowohl den negativen als auch den positiven Teil ihrer Aufgabe erfüllt haben, ist die Zeit dafür reif geworden, um den Faden der pantheistischen Entwickelung da wieder aufzunehmen, wo Hegel und Schopenhauer ihn haben liegen lassen. Aber diese Anknüpfung muss allen Berichtigungen, Ergänzungen und Fortführungen Rechnung tragen, welche seitdem im Theismus und Atheismus zu Tage getreten sind. In allen Punkten: in der Methodologie, Erkenntnistheorie, Kategorienlehre, Principienlehre, in den Anlehnungen der Metaphysik an die Naturphilosophie, Psychologie und Religionsphilosophie und im Verhältnis des Absoluten zum Individuum, sind wir viel weiter gekommen, als die grossen Denker im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts es waren und sein konnten. Aber alle diese Fortschritte liegen zerstreut herum und machen kein systematisches Ganze aus, weil die Gegenwart entweder überhaupt nichts mehr und noch nichts wieder von Metaphysik wissen will, oder aber die heutigen Metaphysiker nicht auf dem Boden des konkret-monistischen Pantheismus stehen.

Die Geschichte der Metaphysik lässt es als die nächste Aufgabe erkennen, den konkretmonistischen Pantheismus auf Grund der induktiven Methode und der transcendental-

realistischen Erkenntnistheorie durchzubilden, das absolute substantielle Subjekt des Theismus ohne dessen Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit in den Pantheismus hereinzunehmen, den einseitigen Panthelismus und Panlogismus vermittelst zweier koordinierter Attribute der Substanz zu überwinden, der materialistischen Abhängigkeit des bewussten Geisteslebens von organischen Funktionen uneingeschränkt Rechnung zu tragen und dem Individuum eine würdigere und relativ selbständigere Stellung als im abstrakt monistischen und naturalistischen Pantheismus anzuweisen, ohne es darum zu hypostasieren. In diesem Sinne habe ich die Aufgabe der Metaphysik seit der Mitte der sechsiger Jahre aufgefasst und mich bemüht, zu ihrer Lösung beizutragen. Ob ich die Aufgabe damit richtig erfasst habe, und inwieweit es mir gelungen sei, ihrer Lösung näher zu kommen, das zu erörtern, muss künftigen Geschichtschreibern vorbehalten bleiben.

ANHANG.

Sachlich geordnete Übersicht meiner Schriften.

(Februar 1900.)

I. Erkenntnistheorie.

a. Systematisches.

Das Erkennen. Eine Einleitung in die Philosophie (in der Wiener Wochenschrift »Die Zeit«, 1897, No. 146—149, 150—154).

Das Grundproblem der Erkenntnistheorie.

Kategorienlehre (insbesondere in jedem Kapitel der erste Abschnitt, der über die betreffende Kategorie in der subjektiv idealen Sphäre handelt).

Das Unbewusste im Denken und in der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung (»Phil. d. Unbewussten«, 10. Aufl., Bd. I, A, Kap. VII—VIII, S. 261—305, 468—473).

Transcendentaler Idealismus und Realismus (in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik«, Bd. 99, S. 183—209).

Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik. 1. Erkenntnistheorie (in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik«, Bd. 108, S. 55—73).

b. Historisch-Kritisches.

Geschichte der Metaphysik, Bd. I. u. II (zahlreiche Abschnitte, siehe Inhaltsverzeichnis).

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwickelung.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.

Kant und die heutige Erkenntnistheorie (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. XI, S. 244 bis 260).

Schellings philosophisches System, Kap. II: die intellektuelle Anschauung, und Kap. III: die Erkenntnistheorie. S. 28—96.

J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus.

Lotzes Erkenntnistheorie und Metaphysik (»Lotzes Philosophie«, No. II, 1—7 S. 47—154).

Lange-Vaihingers subjektivistischer Skepticismus (»Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, 2. Aufl., II, 1—16 u. 19, III, 1—3, S. 1—7, 17—29, 45—104, 116—132).

Wundts Erkenntnistheorie (in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 66, S. 6—18).

Zum gegenwärtigen Stande der Erkenntnistheorie (»Kritische Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart«, No. VII. 1. Volkelts Erkenntnistheorie, 2. Biedermanns »reiner Realismus«, 3. Dorners Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 182—235).

Der theologische Neukantianismus (»Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie«, No. III).

II. Methodologie.

Die logische Determination in der subjektiv idealen Sphäre (»Kategorienlehre«, S. 281 bis 318).

Methode der Untersuchung und Art der Darstellung (»Phil. d. Unb.«, 10. Aufl. Einleitendes, Ib, S. 5—13).

Über die dialektische Methode.

Die Realdialektik (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. XII, S. 261—298).

Hallers Dialektik (»Krit. Wanderungen«, No. VI 2, S. 154—173).

Über wissenschaftliche Polemik (»Ges. Studien und Aufsätze, A II, S. 42—67).

Das Erkennen. III. Die Methoden des Erkennens (in »Die Zeit«, No. 152—153).

Schellings philosophisches System, S. 26—39.

III. Psychologie.

a. Systematisches.

Der Instinkt im menschlichen Geiste. Das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe, im Gefühl, in Charakter und Sittlichkeit und in der Mystik. Das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werte für das menschliche Leben (»Phil. des Unb.«, 10. Aufl., Bd. I, B. I—IV, IX u. XI, S. 177—233, 306—321, 346—360, 430—433, 463—466, 473—474).

Die Unterschiede von bewusster und unbewusster Geistesthätigkeit. Die Entstehung des Bewusstseins. Das Bewusstsein in der Pflanze. Der Begriff der Individualität (»Phil. d. Unb.«, Bd. II, C I, III, IV 2, VI, S. 3—15, 29—64, 82—95, 124—155, 467—473, 478—481).

Gehirn und Intellekt. Charakter und Wille. Die Vererbung insbesondere des Charakters. Die Vererbung von Anlagen und Fertigkeiten. Die Abkürzung der Ideenassociation und die Vererbung der Denkformen. Die Entstehung der Anschauungsform der Räumlichkeit. Das relativ Unbewusste (»Phil. des Unb.«, Bd. III. Erstes Buch No. IV—IX, XII 2, S. 98—242).

Die Gefühlsmoral. Die Vernunftmoral (»Das sittliche Bewusstsein«. 2. Aufl. 2. Abth. A II, S. 143—281).

Die religiöse Funktion als Gefühl (»Die Religion des Geistes.« A I 2, S. 27—55).

Die Entstehung des Kunstschönen (»Phil. d. Schönen.« Kap. VIII, S. 522—586).

Der Wertbegriff und der Lustwert (»Ethische Studien, S. 126—159).

Das Wesen des Gesamtgeistes (»Ges. Studien und Aufsätze.« C. V, S. 504—519).

b. Historisch-Kritisches.

Frauenstädts Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie. Bahnsens Charakterologie (»Neukantianismus etc.« III 4—5, IV 1—4, S. 132—137, 175—211).

Hallers Mystik (»Krit. Wanderungen«, VI 3, S. 173—181).

Die Motivation des sittlichen Willens (»Krit. Wanderungen«, V, S. 105—141).

Wundts Psychologie (in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 66, S. 132—141).
Der Somnambulismus (»Moderne Probleme«, 2. Aufl., No. XV, S. 207—277).
Der Spiritismus (insbesondere S. 23—34, 57—84).
Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome (insbesondere S. 9—51, 69—70).

IV. Naturphilosophie.

a. Systematisches.

Philosophie des Unbewussten, 10. Aufl., Bd. I. Einleitendes. A. Die Erscheinung des Unbewussten in der Leiblichkeit. Anhang: Zur Physiologie der Nervencentra (S. 1—173, 363—463, 475—478).
Gehirn und Ganglien als Bedingungen des tierischen Bewusstseins. Die unbewusste Seelenthätigkeit der Pflanze. Die Materie als Wille und Vorstellung (atomistischer Dynamismus). Der Begriff der Individualität. Das Wesen der Zeugung vom Standpunkt der All-Einheit des Unbewussten. Die aufsteigende Entwickelung des organischen Lebens auf der Erde (»Phil. d. Unb.«, Bd. II C. II, IV 1, V, VI, IX, X, S. 16—28, 65—82, 96—154, 202—251, 468, 473—481, 510—514).
Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie: Allgemeine Vorbemerkungen. Descendenztheorie und natürliche Zuchtwahl. Die Teleologie vom Standpunkt der Descendenztheorie. Die Entwickelung vom Standpunkt der Descendenztheorie. Der Instinkt als ererbte Hirn- und Ganglienprädisposition. Die Instinkte der untergeordneten Centralorgane des Nervensystems (»Phil. d. Unb.« 10. Aufl. Bd. III. Erstes Buch, Kap. I—III und X—XI, S. 3—97, 243—294).
Die Räumlichkeit in der objektiv realen und metaphysischen Sphäre (»Kategorienlehre«, S. 142—172).

b. Historisch-Kritisches.

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 197—215, 228—256.
Schellings Naturphilosophie (»Schellings philosophisches System«, Kap. V, S. 137—190).
Wahrheit und Irrtum im Darwinismus. Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Phil. d. Unb. und die darwinistische Kritik (»Phil. d. Unb.«, 10. Aufl., Bd. III, Zweites und drittes Buch, S. 333—516).
Naturforschung und Philosophie. Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntnis. Ernst Häckel. Über die Lebenskraft. Schopenhauer und die Farbenlehre. Dynamismus und Atomismus (»Ges. Studien und Aufsätze«, C. I—IV, VI—VII, S. 421—503, 520—545).
Wundts Teleologie (in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 66, S. 123—132).
Die Versöhnung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, Die Teleologie. Physik und Metaphysik (»Neukantianismus etc.«, II 6, III 6 und 9, S. 62—65, 137—145, 155—157).
Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters (»Tagesfragen«, No. XIII, S. 186—197).

V. Metaphysik.

a. Systematisches.

Kategorienlehre (insbesondere in jedem Kapitel der dritte Abschnitt, der die betreffende Kategorie in der metaphysischen Sphäre behandelt).
Die Verbindung von Wille und Vorstellung. Die All-Einheit des Unbewussten. Das

Unbewusste und der Gott des Theismus. Die Individuation. Das Ziel des Weltprozesses und die Bedeutung des Bewusstseins. Die letzten Principien. Das Unbewusste (»Phil. d. Unb.«, 10. Aufl., Bd. I, A IV, S. 100—108, Bd. II, C VII, VIII, XI, XIV, XV, S. 155—201, 252—272, 391—466, 480—510, 523—539, Bd. III, Erstes Buch, Kap. XII, S. 295—330).

Zum Begriff der unbewussten Vorstellung (in den »Philosophischen Monatsheften«, Bd. 28, S. 1—25).

Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik. 2. Metaphysik (in der »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik«, Bd. 108, S. 211—237).

Zur Auseinandersetzung mit Hrn. Prof. Dorner (in der »Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik«, Bd. 113, S. 1- 12).

Religionsmetaphysik (»Die Religion des Geistes«, B., S. 113—268).

Der Pessimismus und der Gottesbegriff (»Zur Gesch. u. Begr. des Pessimismus«. No. XIV, S. 310—326).

Übersicht der wichtigsten philosophischen Standpunkte (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. IV, S. 58- 78).

Die allotrope Kausalität (im »Archiv für systemat. Phil.«, 1898, Bd. V, Heft 1, S. 1—24.

Zum Begriff der Kategorialfunktion (in der »Zeitschrift für Phil. u. phil. Krit.«, Bd. 115, S. 9—19).

b. Historisch-Kritisches.

Geschichte der Metaphysik.

Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik, S. 46—61, 183—197, 215—228).

Schellings Philosophie im Verhältnis zu Vorgängern und Zeitgenossen. Die intellektuelle Anschauung im engeren Sinne. Das unbewusste absolute Wissen und das absolute Bewusstsein. Die Principienlehre. Die Individuation (»Schellings phil. System«, Kap. I, II 3—4, IV und VI 1, S. 1—27, 39—51, 97—136, 191—204).

Das phil. Dreigestirn des 19. Jahrhunderts (»Ges. Studien und Aufsätze«, D., S. 549—729).

Mein Verhältnis zu Schopenhauer. Die Schopenhauersche Schule (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. II—III, S. 25—57).

Zur Geschichte der Philosophie der neuesten Zeit. Zu Schopenhauers hundertjährigem Geburtstag. Mein Verhältnis zu Hegel (»Kritische Wanderungen« No. I—III, S. 1—75).

Frauenstädts Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie. Bahnsens charakterologischer Individualismus. Volkelts Panlogismus des Unbewussten. Rehmkes Monismus des unendlichen Geistes (»Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus«, 2. Aufl. der »Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten«, Kap. III, 7—8, 11—14, IV B., V—VI, S. 7—17, 29—42, 145—155, 163—174, 211—362).

Lotzes Philosophie, S. 1—47, 154—183.

Die Behandlung meiner Philosophie in der philosophiegeschichtlichen Litteratur (in der »Gegenwart«, 1897, No. 47).

Wundts System der Philosophie. 1. Der allgemeine philosophische Standpunkt. 3. Der Kampf gegen den Substanzbegriff. 6. Der einheitliche Weltgrund (in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 66, S. 1—6, 18—31, 141—152).

Ein Neuschellingianer [Portig] (in den »Preuss. Jahrbüchern«, 78, Heft 3, S. 369—382).

Fechners Universalbewusstsein (in der »Sphinx«, 1891, Juniheft, S. 321—330).

Ein neuer Schopenhauerianer [Peters] (in der »Gegenwart«, 1883, No. 24).
Robert Hamerling als Philosoph (in der »Gegenwart«, 1891, No. 1).

VI. Eudämonologische Axiologie.

a. Systematisches.

Die Axiologie und ihre Gliederung. Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System. Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen? (»Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus«, No. I, II, X, S. 1—28, 239—262).
Die Beweise und Geltungssphären des Pessimismus. Die Möglichkeit der Empfindungsbilance (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. 1—2, S. 78—102).
Das Kompensationsäquivalent von Lust und Unlust (»Zur Geschichte u. Begr. des Pessimismus«, No. XI, S. 263—277).
Der Wertbegriff und der Lustwert (»Ethische Studien«, No. VI, S. 126—159).
Die Allweisheit des Unbewussten und die Bestmöglichkeit der Welt. Die Thorheit des Wollens und das Elend des Daseins (»Phil. d. Unb.«, Bd. II, C. XII—XIII, S. 273—390, 514—536).
Leibniz als praktischer Optimist (»Ges. Studien und Aufsätze«, A III, S. 68—87).
Ist der Pessimismus schädlich? Kann er erziehlich wirken? Führt er zum Selbstmord? Die Lust als höchster Wertmassstab. Der Pessimismus und der Gottesbegriff. Die Bedeutung des Leids (»Zur Geschichte u. Begr. des Pessimismus« 2. erw. Aufl., No. VII—IX, XII, XIV—XV, S. 156—239, 277—288, 310—373).
Ist der Pessimismus trostlos? (»Ges. Studien und Aufsätze«, A VII, S. 147—165).
Der Pessimismus und die Ethik (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. V 3, S. 102—112).
Gegenwartspessimismus und Zukunftsoptimismus. Ethik und Pessimismus (»Ethische Studien«, No. VII, 1 a, 2 b, S. 160—164, 185—199).
Das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl., S. 48—60, 472—486, 509—520, 526—528, 534—612, 671—688.
Die Religion des Geistes, S. 50—55, 89—102, 152—155, 180—183, 235—237, 255—268, 303—306).
Philosophie des Schönen, S. 338—341, 377—381, 411—417, 487—490.
Das Wesen des Tragischen (»Ges. Studien und Aufsätze«, B II 4, S. 292—307).

b. Historisch-Kritisches.

Plotins Axiologie. Kant als Vater des modernen Pessimismus. Plümachers Geschichte des Pessimismus. Der Pessimismus in der Lyrik. Dörings philosophische Güterlehre (»Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus«, 2. Aufl., No. III—VI und XIV, S. 64—155, 288—310).
In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? (»Phil. Fragen der Gegenwart«, V 4, S. 112—121).
Kant und der Pessimismus (in den »Kantstudien«, B. V, Heft 1).
Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, S. 133—135, 167—171, 231—236, 288—303, 318—365, 415—423, 457—460, 583—585, 614—618).

VII. Ethik.

1. Ethische Principienlehre.

Das sittliche Bewusstsein, 2. Aufl. der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins.
Unterhalb und oberhalb von gut und böse. Nietzsches neue Moral. Stirners Verherrlichung des Egoismus. Die antike Humanität. Heteronomie und Autonomie.

Der Wertbegriff und der Lustwert. Ethik und Eudämonismus (»Ethische Studien«, No. I—VII, S. 1—227).

Die religiöse Anthropologie (»Die Religion des Geistes«, B II 1, S. 180—237).

Der Pessimismus und die Ethik (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. V 3, S. 102—112).

Wundts Ethik. Die Motivation des sittlichen Willens (»Krit. Wanderungen«, No. IV. V, S. 76—141).

Der Individualismus der Gegenwart (in den »Preussischen Jahrbüchern«, Bd. 96, Heft 3, S. 30—56).

2. Individualethik.

Das sittliche Bewusstsein (insbesondere »das Moralprincip der sittlichen Freiheit«, S. 323—379).

Religionsethik (»Die Religion des Geistes«, C I, S. 271—306).

3. Socialethik.

Die objektiven Moralprincipien oder die Ziele der Sittlichkeit (»Das sittliche Bewusstsein«, Zweite Abtheilung B, S. 472—612, insbesondere S. 597—607, 531—568).

a. Rechtsphilosophie.

Die Moralprincipien der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit und der Billigkeit (»das sittliche Bewusstsein«, S. 400—439).

Die Grundbegriffe der Rechtsphilosophie, (»Phil. Fragen der Gegenwart«, X, S. 206—243).

Princip und Zukunft des Völkerrechts (»Ges. Studien und Aufsätze«, A. X, S. 121—146).

b. Politik.

Zwei Jahrzehnte deutscher Politik und die gegenwärtige Weltlage.

Die Gefahr der Demokratie. Unsere Verfassung. Der Niedergang der Volksvertretung. Die Reform der Volksvertretung. Die kirchlichen Zustände in Preussen (»Tagesfragen«, No. II—VI, S. 25—98).

Das Judentum in Gegenwart und Zukunft, 2. Aufl, Kap. 8 u. 9, S. 10 4—146.

Die zweijährige Dienstzeit. Der politische Horizont. Europäische Politik und Weltpolitik. Der Neutralitätsvertrag mit Russland. Die Sozialdemokratie. Der Anarchismus. Die Kampfmittel gegen die Sozialdemokratie. Griechenland und Deutschland. Die Verstärkung der deutschen Kriegsflotte. England und Deutschland. Die agrarische Frage. An des Jahrhunderts Wende. Die Erde im zwanzigsten Jahrhundert. Deutschland im zwanzigsten Jahrhundert (in der »Gegenwart«, 1890 No. 24; 1892 No. 1; 1896 No. 40, 41, 51, 52; 1897 No. 1, 14, 39, 40; 1898 No. 14, 23—24; 1899 No. 1, 52; 1900 No. 1).

c. Volkswirtschaft.

Die Verteilung des Arbeitsertrages. Die Erhöhung der Produktivität der Arbeit. Die Bodenfrage. (»Die sozialen Kernfragen«, A I, II, 1—3, B III, D I, S. 1—117, 312—372, 440—514).

Das sittliche Bewusstsein, S. 499—513, 537—546).

Das Judentum in Gegenwart und Zukunft (2. Aufl., Kap. 8 u. 9, S. 104—164).

Steuern wir einer Plutokratie entgegen (»Tagesfragen, No. I).

Die Kreditwirtschaft (in der »Gegenwart«, 1896, No. 1).

d. Soziologie.

Was sollen wir essen? Die Gleichstellung der Geschlechter. Die Lebensfrage der Familie. Die heutige Geselligkeit. Die Wohnungsfrage. Moderne Unsitten (»Moderne Probleme«, 2. Aufl., No. I, III—VII, S. 1—21, 36—120).

Die Jungfernfrage. Der Zweikampf. Das Spiel. Lotterie und Totalisator (»Tagesfragen«, No. VII—X, S. 99—155).

Das Judentum in Gegenwart und Zukunft, 2. Aufl., Kap. 1—2 und 4—7, S. 1—29, 51—104).

Die Principien der Freiheit und Gleichheit, (»Das sittliche Bewusstsein«, S. 300—323).

Der zur Erhaltung einer Aristokratie erforderliche Zinszuschuss zum Lohn der geistigen Arbeit. Der dem schädlichen Luxus dienende Teil des Arbeitsertrages. Die Arbeitsscheu. Die Arbeitslosigkeit. Die Arbeitvergeudung. Hygienische Verbesserungen. Die Bekämpfung des Trunkes. Die zeitliche und personelle Verteilung der Arbeit. Die Verringerung der dem schädlichen Luxus dienenden Arbeit. Die Bevölkerungsfrage (»Die sozialen Kernfragen«, A II 4—5, B I, II 1—2, C I, II 1, D II, S. 117—149, 175—297, 373—439, 514—571).

Das Gefängnis der Zukunft (»Ges. Studien u. Aufsätze«, A X, S. 206—232).

Erziehung und Bildung.

α. Schulwesen.

Zur Reform des höheren Schulwesens.

Die Überbürdung der Schuljugend. Die preussische Schulreform von 1882. Der Streit um die Organisation der höheren Schulen (»Moderne Probleme«, 2. Aufl., No. X—XII, S. 157—193).

Die preussische Schulreform von 1892. Der deutsche Unterricht im Gymnasium. (»Tagesfragen«, No. XI—XII, S. 165—185).

Die Verbesserung des Erziehungs- und Bildungswesens der Arbeiter, (»Die sozialen Kernfragen«, B II 3, S. 297—311).

Das heutige Gymnasium (in der »Gegenwart«, 1899, No. 9).

β. Universitätswesen.

Zur Reform des Universitätsunterrichtes. Das Philosophiestudium auf den Universitäten (»Moderne Probleme«, No. VIII—IX, S. 120—137).

Symptome des Verfalls in Künstler- und Gelehrtenkreisen (»Ges. Studien und Aufsätze« A IV, S. 184—205).

Die akademische Frau (in dem Kirchhoffschen Sammelwerk gleichen Titels, Berlin, Steinitz, 1897, S. 152—155).

Weibliches Universitätsstudium in der »deutschen Warte«, 1896, No. 343 B).

γ. Litteratur.

Über Schriftstellerei, Erfolg und Kritik. Das Philosophiestudium durch Lektüre. Wie wird man Philosoph? (»Tagesfragen«, No. XV—XVII, S. 214—286).

Dichters schönstes Denkmal, (»Ges. Studien und Aufsätze«, A XI, S. 233—247).

Der Bücher Not. Die epidemische Ruhmsucht unserer Zeit. (»Moderne Probleme«, No. XIII—XIX, S. 193—207).

VIII. Religionsphilosophie.

Systematisches.

Die Religion des Geistes.

Unterhalb und oberhalb von gut und böse. Religionsphilosophische Thesen (»Ethische Studien«, No. I und VIII, S. 1—33, 228—241).

Das Unbewusste und der Gott des Theismus (»Phil. d. Unb.« Bd. II, C VII, S. 175—201, 482—510).

Der Pessimismus und der Gottesbegriff. (»Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus«, No. 2, XIV, S. 310—326).

b. Historisch-Kritisches.

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.

Die Anfänge der Religion (in »Westermanns illustrierten Monatsheften, 1897, Dezemberheft, S. 325—341).

Geschichte der Metaphysik, Bd. I, siehe Register unter »Religionsphilosophen« und »Trinitätslehre«, Bd. II, desgl. unter »Selbstbewusstsein und Persönlichkeit des Absoluten« und »Trinität«.

Ein chinesischer Klassiker (»Ges. Studien und Aufsätze«, A VIII, S. 166—183).

Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 3. Aufl.

Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 2. Aufl.

Lotzes Verhältnis zum Christentum (»Lotzes Philosophie«, S. 42—47).

Zur Religionsphilosophie. Philosophie und Christentum. Was ist Nirwana? Indische Gnosis oder Geheimlehre (»Phil. Fragen der Gegenwart«, No. VI—IX, S. 121—206).

Biedermanns »reiner Realismus«. »Kritische Wanderungen«, No. VII, S. 219—222).

Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. Kap. 3, Religion, S. 29—50.

Die dreipersönliche Gottheit bei Schelling »Schellings philosoph. System«, VI 3, S. 216—221.

Zur Geschichte der christlichen Religion (in der »Gegenwart« 1900, No. 14).

IX. Ästhetik.

a. Systematisches.

Die Philosophie des Schönen.

Das Unbewusste im ästhetischen Urteil und in der künstlerischen Produktion (»Phil. d. Unb.«, Bd. I, B V, S. 233—253).

Zur Ästhetik des Dramas. Das Problem des Tragischen. Über ältere und moderne Tragödienstoffe. (»Ges. Studien und Aufsätze«, B I—III, S. 251—319).

Freie und unfreie Künste (»Tagesfragen«, No. XIX, S. 198—213).

b. Historisch-Kritisches.

Die deutsche Ästhetik seit Kant.

Aus einer Dichterwerkstatt. Shakespeares Romeo und Julie. Der Ideengehalt in Goethes Faust. Schillers Gedichte: »das Ideal und das Leben« und »die Ideale«. Zur Geschichte der Ästhetik. (»Ges. Studien und Aufsätze«, B IV—VIII, S. 320—417).

X. Philosophie der Geschichte.

Das Unbewusste in der Geschichte (»Phil. d. Unb.«, Bd. I, B X, S. 322—345).

Das Wesen des Gesamtgeistes (»Ges. Studien und Aufsätze«, C V, S. 504—519).

Das Unbewusste in der Entstehung der Sprache (ebd.. B VI, S. 254—260).

Die Ergebnisse der modernen Sprachphilosophie. (»Krit. Wanderungen«, No. VIII, S. 236—310).

Princip und Zukunft des Völkerrechts (»Ges. Studien und Aufsätze«, A VI, S. 121—146).

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.

Das sittliche Bewusstsein, S. 317, 322, 507—540, 564—582).

Die Bevölkerungsfrage (»Die sozialen Kernfragen«, D II, S. 514—559).

Phil. d. Unbewussten, Bd. II, S. 376—389.

Druck von Carl Otto in Meerane.


Stanford University Libraries
3 6105 004 672 221

